

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Odsjek za filozofiju

Diplomski rad

ETIKA I LJUDSKA PRIRODA:

Od nepromjenjive ljudske prirode do biomedicinskog
poboljšanja čovjeka

Studentica: Tia Glavočić

Mentor: prof. dr. sc. Hrvoje Jurić

SADRŽAJ

UVOD	4
MORIN – Ljudska priroda kao izgubljena paradigma.....	7
FROMM – Etika kao dio ljudske prirode.....	22
OD LJUDSKE PRIRODE DO ETIKE – Utemeljenje etike u ljudskoj prirodi	41
ARISTOTEL – Etika vrline i potraga za srećom.....	41
SPINOZA – Etika strasti	53
KANT – Etika umnih bića.....	64
ETIČKE IMPLIKACIJE MOGUĆNOSTI PROMJENE LJUDSKE PRIRODE.....	78
HABERMAS – Problem sebitka	78
FUKUYAMA – Kraj čovjeka?.....	86
DANIELS – Kriterij normalnosti	102
HARRIS – Pобоljšanja kao moralna obaveza	105
HANSON – Pобоljšanje istinitosti	109
BOSTROM I SANDBERG – Mudrost prirode i evolucijska heuristika.....	113
SANDEL – Kritika čovjekove prometejske težnje.....	117
ZAKLJUČAK.....	120
LITERATURA	123

UVOD

Pitanje postojanja i naravi ljudske prirode zaokupljalo je filozofe od samog rođenja filozofskog mišljenja. Ljudska se priroda u povijesnom razvoju pojma često sagledavala pod vidom dualizma, primjerice, u orfičkom učenju, kod Platona, u skolastici i kod Descartesa. Pred-darvinovski koncepti vidjeli su ljudsku prirodu kao konstantnu: ljude od drugih bića razlikuje posjedovanje duše, kojoj se daje moralna vrijednost. Darwin iznosi evolucijsko viđenje koje naglasak stavlja na biologiju, za razliku od biheviorističkog viđenja, koje primat daje okolišu i kulturi. Marx pak odbacuje ideju zadane ljudske prirode, te iznosi tezu o socijalnom samoproizvođenju čovjeka. Kritiku ideje ljudske prirode iznose poststrukturalisti i postmodernisti (Foucault, Derrida, Lyotard), te teoretičari poput Hughesa i Buchanana. Obrana ideje ljudske prirode u modernom tehnoznanstvenom vremenu posebno je važna biokonzervativcima poput Fukuyame i Habermasa, koji će je istaknuti kao ključnu za očuvanje demokracije i čovjeka kao moralnog bića. (Selak, 2013)

Ideja ljudske prirode u potpunosti se artikulirala unutar filozofske antropologije, gdje se posebno ističe interpretacija čovjeka kao manjkavog bića, koja će onda imati centralnu ulogu u raspravi o tehno-bio-medicinskom poboljšanju čovjeka. Problem ljudske prirode ima posebnu težinu kada njezino postojanje i objašnjenje, ili nepostojanje i negiranje, služi kao točka utemeljenja etičkih i političkih teorija.

U prvom dijelu ovog rada obrazložen je Morinova ideja ljudske prirode kao izgubljene paradigme. Morin donosi cjeloviti pogled na čovjeka i njegovu prirodu

U drugom dijelu govori se o Frommovom shvaćanju etike kao dijela ljudske prirode.

Treći dio nastoji pokazati kako su iz shvaćanje ljudske prirode izvedeni etički sustavi, i to na primjeru Aristotela, Spinoze i Kanta. Pri tome nije nužno da su sami autori koristili sintagmu „ljudska priroda“, niti taj koncept izričito prihvaćali. Sama terminologija ovdje nije presudna. Postavljena teza je da se iz shvaćanja čovjeka i njegove prirode izvodi etika. Takva pozicija sasvim je logična ako etiku shvatimo kao sustav normi i pravila čija je svrha usmjeravanje djelovanja, jer naposljetku, djeluju ljudi kao ljudi, ljudska bića onakva kakva jesu. A kada odgovorimo na pitanje kakva to ona jesu, onda znamo i kakva je njihova priroda.

Brojni su filozofi, antropolozi, evolucijski biolozi, psiholozi i drugi pokušali dati definiciju ljudske prirode. Raznolikost definicija ne proizlazi samo iz različitih shvaćanja sadržaja tog pojma, nego i iz različitih eksplanatornih funkcija za koje je pojedina definicija korištena. Možemo reći da je ljudska priroda skup bitnih značajki čovjeka kao ljudskog bića, bez kojih on ne bi bio čovjek. Pri tome je svaka od tih značajki konstitutivna za čovjeka, ali ovdje treba naglasiti da nije nužno da ni jednu od njih ne posjeduje ni jedno drugo biće. Primjerice, racionalnost bi bila konstitutivni dio ljudske prirode i onda kada bismo saznali da u svemiru postoje i druga racionalna bića. Jednako tako, možemo zamisliti neke značajke koje ne određuju čovjeka, a ima ih samo on, barem od nama poznatih bića.

Za shvaćanje ljudske prirode nužno je prevladati dualizam, primjerice onaj između duše i tijela, ali i onaj između prirode i kulture. Čovjek je prirodno biće, kojemu je kultura evolucijska prilagodba. Edgar Morin daje prikaz upravo takvog čovjeka, razbijajući predrasude koje proizlaze iz dualizma, te pozivajući na ponovni pronalazak ljudske prirode kao izgubljene paradigme, kao temelja spoznaje o čovjeku, za koju smatra da je tek na početku.

Posljednji dio rada bavi se, suprotno prethodnom dijelu, odnosu etike prema mogućnosti promjene ljudske prirode. Takva promjena je aktualizirana naglim napretkom znanosti i biotehnologije, koje donosi mogućnost, između ostalog, biomedicinskog poboljšanja čovjeka. S jedne strane, transhumanizam smatra da trebamo pokušati nadmašiti »ljudsko«. S druge strane, najglasniji protivnici biomedicinskog poboljšanja čovjeka su biokonzervativci poput Fukuyame i Habermasa, čiji će kritički stavovi biti prikazani u ovom poglavlju

Ideja poboljšanja čovjeka kao podlogu ima tezu o njegovoj nedovršenosti ili manjkavosti. Takvu tezu pronalazimo još kod Anaksimandra, iznosi je i Platon u dijalogu *Protagora*, pojavljuje se u skolastici i u Kantovoj filozofiji. Herder vidi čovjeka kao djelatno biće koje samo sebe stvara i koje je svoje manjkavosti pretvorilo u komparativne prednosti. Promišljenost i svjesnost su ono po čemu čovjek postaje čovjekom. Gehlen čovjeka prikazuje kao manjkavo biće, biće neprilagođeno za život u prirodi. Kao odgovor na svoju manjkavost, čovjek stvara kulturu. Ako se tehnologija koristi za dokidanje čovjekove manjkavosti, to bi konzekventno dovelo do uništavanja kulture i svođenja čovjeka na razinu životinje. Fromm ljudsku prirodu ne vidi ni kao stalnu i neporomjenjivu, ni kao beskrajno »savitljivu«. Čovjeka karakterizira biološka slabost – nedostatak instikata – koju onda kompenzira posjedovanjem svijesti i pamćenja, korištenjem simbola, posjedovanjem razuma i inteligencije. (Selak, 2013)

Iz tih teorija proizlazi da je čovjek biološku manjkavost pretvorio u prednost kultiviranjem svijeta i sebe. Međutim, danas se čovjek pokušava riješiti svojih manjkavosti pomoću tehnike. Poboljšanje čovjeka odnosi se na kognitivno poboljšanje, poboljšanje raspoloženja, fizičko poboljšanje, produženje životnog vijeka, ali i na moralno poboljšanje. Tu se postavlja pitanje hoće li tim unapređenjem čovjek prestati biti čovjek, odnosno radi li se o usavršavanju ili završavanju čovjeka.

MORIN – Ljudska priroda kao izgubljena paradigma

Morin ljudsku prirodu promatra kao izgubljenu paradigmu, koju je potrebno ponovno oživiti kao holistički koncept. Ukazuje na rez između prirode i kulture, pri čemu je čovjek pobjegao iz prirode i stvorio od nje nezavisnu kulturu. Tako čovjek shvaća svoju sudbinu kao iznimnu u odnosu na sudbinu prirode, odnosno sudbinu životinja. Priznajemo da smo potekli iz prirode, ali se vidimo kao izvan-prirodni i natprirodni.

Ovaj rez posebno dobiva na važnosti nakon Descartesa i njegovog odvajanja misleće od protežne tvari, pri čemu je priroda lišena mišljenja, i kao takva odvojena od čovjeka u kojem se obje tvari susreću (pri čemu se sam Descartes suočio s poteškoćom objašnjenja naravi tog susreta). Ovladavanje i osvajanje prirode dobilo je time svoj legitimitet. (Morin, 2005)

Kršćanstvo je također čovjeka izdvojilo iz zajedničke sudbine živih stvorenja i to preko njegove natprirodne smrti koja ga od njih razlikuje. Humanizam također čovjeka privilegira kao subjekta: „(...) on je subjekt u svijetu objekata, vladar nad svijetom subjekata. (Morin, 2005: 20)

Tema ljudske prirode aktualna je od Sokrata do danas. O njoj su pisali i Montaigne i Pascal. Rousseau se ljudska priroda pokazuje kao potpunost, vrlina, istina, dobrota, za kojom se danas žali kao za izgubljenim rajem. „A malo je trebalo da potom otkrijemo kako je taj raj jednako imaginaran kao i bilo koji drugi“, dodaje Morin. (Morin, 2005: 21)

Osvještavanjem povijesne evolucije i različitosti civilizacija ljudska priroda se sve više shvaća kao promjenjiva, kao sirovina kojoj oblik daju kultura i povijest. Ideji ljudske prirode suprotstavljala se i ideologija napretka, jer napredak je promjena, a ljudska priroda bi trebala biti nepromjenjiva. Tako je ljudska priroda postala „ono čemu se čovjek oteo, a nipošto ono što ga utemeljuje.“ (Morin, 2005: 21)

Međutim, Morin ukazuje na sam pojam prirode, čija je konstitutivni dio načelo raznolikosti i preobrazbe, a evolucija sastavni dio, te se pita: „Hoće li ljudska priroda biti lišena tih bioloških svojstava?“ (Morin, 2005: 21)

Postojali su i pokušaji da se znanost o čovjeku utemelji u prirodi. Tako je Marx smatrao da je priroda neposredni objekt znanosti koja se bavi čovjekom (Morin, 2005). Engels je nastojao uklopiti čovjeka u dijalektiku prirode. Herbert Spencer, kao predstavnik biologizma u sociologiji, objašnjavao je društvo u analogiji s biološkim organizmom, te zastupao tezu neke vrste socijalnog darvinizma. Freud je povezivao tijelo i psihi, te u tijelu, odnosno seksu, nalazio izvor psihičkih problema. (Morin, 2005)

U suprotnosti s tim tendencijama, antropologija u prvoj polovici 20. stoljeća odlučno odbacuje svaku vezu s „naturalizmom“. Ljudski duh i ljudsko društvo smatra se jedinstvenim u prirodi, te se razumijevaju u antitezi prema biološkom univerzumu koji je bez duha i bez društva. Antropologizam smiješta čovjeka i njegove proizvode u niz opreka: čovjeka u opreku prema životinji, kulturu prema prirodi, ljudsko carstvo, kao sintezu reda i slobode, u opreku prema prirodnom neredu, a ljudsko društvo prema okupljanju u krda, horde i čopore (Morin, 2005). Morin primjećuje: „I tako se mit o natprirodnom čovjeku iznova konstituirao u samom srcu antropologije, a opreka priroda/kultura poprimila oblik paradigme, odnosno pojmovnog modela koji upravlja svim njezinim diskursima.“ (Morin, 2005: 23)

Ovakav dualizam nailazi na probleme kada se suoči s promatranjem stvarnog čovjeka u kojem se ne vidi podjela na bioprirodni i psihosocijalni dio, već da predstavlja jedan bio-psiho-sociološki totalitet. Ako kultura oblikuje prirodni dio čovjeka, pitanje je kako se može objasniti njezin nastanak. Uz to, čovjek bi prema tom viđenju u sebi nosio dvije suprotnosti, prirodu i protuprirodu utemeljenu u kulturi, što predstavlja i logički i ontološki problem. (Morin, 2005)

Dok je antropologija bila ograničena vlastitim antropologizmom, biologija je bila zarobljena u biologizam. Osim što nije mogla objasniti vezu čovjek/priroda, bila je zatvorena prema fenomenu društva, iako je on raširen u životinjskom, čak i u biljnom svijetu. Morin ovu podjelu vidi kao podjelu svijeta u tri sloja koja se nalaze jedan iznad drugoga i međusobno ne komuniciraju: 1) čovjek – kultura, 2) život – priroda, 3) fizika – kemija. (Morin, 2005: 25)

Sredinom stoljeća dolazi do promjene, i to korjenite. Granica među domenama nestaje. Unutar zatvorenih paradigmi napravljeni su proboji, koji su istovremeno otvoreni jedni prema drugima. Nagovještaj promjene donosi Shannonova teorija informacija i Wienerova kibernetika, koji iznose teorijsku perspektivu istovremeno primjenjivu na strojeve, biološke organizme, te psihološke i socijalne pojave. Watson i Crick 1953. otkrivaju kemijsku

strukturu genetskog koda, te se biologija otvara prema „dolje“, prema fizikalno-kemijskim strukturama. (Morin, 2005)

Pokazalo se da je funkcioniranje stanice kompleksnije od jednostavnih kemijskih procesa. Tada biologija u pomoć priziva organizacijska načela koja koriste pojmove informacije, koda, poruke, programa, komunikacije, inhibicije, represije, ekspresije, kontrole. Tako se na stanicu primjenjuje pojam stroja, odnosno nalazimo se u području kibernetike. Morin ovo naziva pravim epistemološkim skokom. „Neobično je bilo zamisliti tu visoku organizaciju na samom izvoru života, kao da je stanica neko složeno društvo kojim upravlja nekakva vlada.“ (Morin, 2005: 28)

Dakle, činilo se da se i stanice i strojevi i ljudi pokoravaju istim organizacijskim načelima, čije je objašnjenje ponudila kibernetika. Dok je s jedne strane bliska strukturalna veza s kemijom život svrstala u *physis*, kibernetika je omogućila usporedbu s oblicima organizacije koji su se smatrali metabiološkima (stroj, društvo, čovjek). Jedna razlika između čovjeka i stroja leži u načinu funkcioniranja i razvoja živog bića, gdje nedeterminiranost, nered i slučaj sudjeluju kao faktori neke superiornije organizacije ili samoorganizacije. Morin ovo naziva logikom živoga.

Promjenu u shvaćanju života Morin opisuje ovako: „Stara je paradigma razmrvljena, nova još nije uspostavljena. No pojam života sad je modificiran: vezan je, implicitno ili eksplicitno, za ideje samoorganizacije i složenosti.“ (Morin, 2005: 32)

I dok je nova biološka teorija promijenila pojam Života, nova ekološka teorija mijenja pojam Prirode. Proučavajući veze između živih organizama i okoline u kojoj žive, ekologija ukazuje na to da zajednica živih bića, koju nazivamo biocenoza zajedno s geofizičkim postorom, odnosno biotopom, čini jednu cjelovitu jedinicu, tj. ekosustav. Morin kaže: „Nije, dakle, bio tek romantični delirij smatrati prirodu globalnim organizmom, matičnim bićem, pod uvjetom da ne zaboravimo da su tu majku stvorila njezina vlastita djeca, i da je ona također i maćeha, koja destrukciju i smrt rabi kao sredstva regulacije.“ (Morin, 2005: 33) Za antropologiju je važno da ekologija rehabilitira pojam prirode i u nju ukorjenjuje čovjeka. Pri tome prirode nije više nered, već složeni totalitet, a čovjek nije zatvoreni već otvoreni sustav, u organizacijskom odnosu autonomije/zavisnosti unutar ekosustava. (Morin, 2005: 35)

Sljedeći važan doprinos dala je etologija, koja proučava ponašanje životinja u njihovoj prirodnoj sredini. Etologija tako modificira ideju životinje, kao što ekologija modificira ideju

prirode. Već prva etološka otkrića pokazuju da je ponašanje životinja u isto vrijeme organizirano i organizacijsko. Prvi pojmovi koji se istražuju su pojmovi komunikacije i teritorija. Životinje razvijaju simbolička ponašanja i rituale, koji ukazuju na suradnju, upozorenje, prijetnju, podređenost, prijateljstvo, igru (Morin, 2005). Tako se ti pojmovi otimaju ideji da čovjek ima monopol nad njima. Iz etologije može se izvesti pojam društva: „Sve to znači da je društvo, shvaćeno kao složena organizacija različitih individua, zasnovano istodobno na nadmetanju i solidarnosti, s bogatim sustavom komunikacije, fenomen koji je u prirodi neobično raširen.“ (Morin, 2005: 39) Tako postaje jasno da je društvo jedan od vrlo široko rasprostranjenih oblika samoorganizacije živih sustava, te time postaje prirodni fenomen. Komunikacija, simboli, obred – postaje jasno da ovi fenomeni nisu ograničeni na ljude, nego da njihovi korijeni sežu daleko u evoluciju vrsta. „Jednako kao što je savršeno bjelodano da ljudska vrsta nije izmislila udvaračka i submisivna ponašanja, hijerarhijsko strukturiranje skupine, pojam teritorija (...), danas nije ništa manje bjelodano da društvo nije ljudski izum.“ (Morin, 2005: 40)

Etološka istraživanja majmuna i antropoida u slobodi pokazala su da su ta društva teritorijalizirana i demografski samoregulirana (što znači da održavaju konstantan broj jedinki i imaju nepromjenjivu podjelu prema spolu i dobi), uz postojanje isključivanja ili egzodusa suvišnih. Hijerarhijske odnose između „klasa“ kao i između pojedinaca uređuju odnosi dominacije i submisije. Iz hijerarhije proizlaze društvena nejednakost i društvena pokretljivost.

S druge strane obitelj, koja se oduvijek smatrala temeljem i jezgrom društva, nije uopće razvijena. Postoji povezanost između majke i djeteta, te između mužjaka i ženke, ali nema obiteljske jezgre otac-majka-dijete, ni odnosa oca prema djetetu. Pojam oca javlja se tek vrlo kasno u hominizaciji. Dakle radi se o razvoju neke vrste predobiteljske jezgre oko majke, ali ne obiteljske jezgre otac-majka-dijete. (Morin, 2005)

U društvima antropoida s jedne strane postoji hijerarhija i stega, ali s druge se razvija individualnost. Društvo i individualnost mogu se promatrati kao dva komplementarna i antagonistička realiteta u isto vrijeme: „ (...) društvo i individualnost nisu dva odvojena realiteta koji se jedan drugome prilagođuju, nego postoji jedan ambisustav u kojemu su pojedinac i društvo komplementarno i proturječno konstitutivni jedan drugome, istodobno jedan na drugom parazitirajući.“ (Morin, 2005: 49) Odnosi između pojedinaca kao i odnosi pojedinca prema grupi vođeni su s jedne strane načelom suradnje-solidarnosti, a s druge načelom nadmetanja-antagonizma. Morin smatra da su upravo proturječja koja obilježavaju

odnos vrsta-pojedinac-društvo ono što će dovesti čovjeka na novi stupanj. Društvena se organizacija konstituira između suradnje i komplementarnosti s jedne i nadmetanja, konflikata i antagonizama s druge strane. Iz načela hijerarhije proizlazi i integracija i izrabljivanje. Morin kaže: „Društvo se neprekidno samoproizvodi jer se neprekidno samouništava.“ (Morin, 2005: 56) U tom se procesu inovacije pojavljuju kao smetnje ili nered, koji se uspijevaju potom integrirati, te postati običaji. Pokazalo se da čimpanze posjeduju svijest o vlastitom identitetu i sposobnost obavljanja računskih operacija. Dogma koja svijest o identitetu rezervira samo za čovjeka ozbiljno je dovedena u pitanje.

U organizacijskoj složenosti društava babuna, makaka i čimpanza posve je opravdano razabirati temeljna obilježja naprednog primatskog društva čija će evolucija dovesti do drevnog društva *Homo sapiens*: složenu društvenu integraciju, muško-žensko-mladenačku organizaciju, snažnu solidarnost grupe, hijerarhiju i nejednakost unutar grupe, odnosi koji se mogu opisati pojmovima ranga, položaja i uloge. Moskovici tvrdi da iako je postalo prihvaćeno da fiziološki potječemo od primata, moramo se naviknuti na ideju da isto vrijedi i za društvo. (Morin, 2005)

Istraživanje primata omogućilo je da uspostavimo vezu između antropoida i hominida s jedne strane te hominida i čovjeka s druge. Morin smatra da se upravo tu „moraju rasprsnuti dvije epistemološki zatvorene domene, biologizam i antropologizam.“ (Morin, 2005: 65)

Proučavanje evolucije čovjeka dovelo je do spoznaje da nije *Homo sapiens*, nakon velikog skoka kojim se izdvojio iz prirode, proizveo tehniku, jezik, društvo, kulturu, nego naprotiv priroda, društvo, inteligencija, tehnika, jezik i kultura u dugom procesu koji traje nekoliko milijuna godina suproizvode *Homo sapiens*. Dakle, jezik i kultura kronološki prethode *Homo sapiensu* i logički uvjetuju posljednju biološku evoluciju koja dovodi do njegovog mozga od 1500 cm³. (Morin, 2005: 68)

Čovjek je rezultat multidimenzionalne morfogeneze, koja proizlazi iz genetskih, ekoloških, cerebralnih, društvenih i kulturnih međuodnosa, interakcija i interferencija, koji zajedno čine proces hominizacije. (Morin, 2005)

Pri tome su tri ključna evolucijska elementa anatomske uspravljanje, tehnološki razvoj i oslobađanje lubanje, međutim oni nisu uzročni ni linearni. Mozak je epicentar procesa multidimenzionalnog usložnjavanja, prema načelu samoorganizacije ili samoproizvodnje. U evolucijskom razvoju od hominida malene glave do *Homo sapiens*, konstantu predstavlja

lov. Lov je potaknuo razvoj komunikacije, tehnologije, te nakon ovladavanja vatrom omogućuje i kuhanje, koje pak dovodi do daljnjih hominizirajućih mutacija, gdje dolazi do smanjenja čeljusti i zubala i posljedično do daljnjeg povećanja volumena mozga.

Morin tvrdi da se društvo, čija složenost implicira izvjesnu kulturu, nužno pojavljuje prije *Homo sapiensa*. To društvo prvih hominida moralo je biti i decentralizirano i centralizirano istovremeno, omogućujući kolektivni *praxis* i individualnu inicijativu. U tom društvu dolazi do izrazite socijalne diferencijacije. S jedne strane odvajaju se spolovi, gdje muškarci i žene razvijaju svoju vlastitu kulturu, socijabilnost i psihologiju, a s druge uspostavlja se klasna dominacija. „U društvu hominida, žene postaju socijalne, političke, ekonomske i kulturne maloljetnice.“ (Morin, 2005: 85) Tu se radi o pretkonstituiranju političke moći, koji će u povijesnim društvima postati država. (Morin, 2005)

Za razliku od društva primata, društvo hominida razvija ekonomiju, koja nastaje od dva ekološka praksisa: lova i sakupljanja plodova. Uz pravila o lovu, koji je ekvivalent ekonomskoj proizvodnji, razvijaju se i pravila distribucije i potrošnje. Morin to naziva sustavom organiziranje/proizvođenja visoke društvene složenosti. Upravo se iz društvene složenosti pojavljuje jezik. Za razvoj govora bilo je potrebno: 1) genetske mutacije koje čovjeku daju akustičke sposobnosti, uz razvoj centra za jezik u mozgu, 2) rastuća složenost društvene organizacije, kojoj je potrebno sve više komunikacije, 3) međuodnos i interakcija tih dvaju fenomena. Jezik nastaje kao potreba koja proizlazi iz umnažanja kolektivnih i individualnih odnosa. Jezik nije samo sredstvo komunikacije i organizacije društva, on postaje i kulturni kapital, kao nositelj znanja, iskustva i vještina društva. (Morin, 2005)

Tako dolazimo do pojma kulture, koja se uvijek smatrala oprekom prirodi. Morin definira kulturu kao „(...) generativni sustav visoke složenosti bez kojeg bi ta visoka složenost propala i ustupila mjesto nekoj nižoj organizacijskoj razini. U tom smislu kultura se mora prenositi, poučavati, učiti, odnosno reproducirati u svakom novom pojedincu u doba njegove izobrazbe kako bi mogla perpetuirati i sebe i visoku društvenu složenost.“ (Morin, 2005: 96) Kultura je infrastruktura visoke društvene složenosti. Čovjek se ne svodi na kulturu, ali kultura je neophodna da bi se stvorio čovjek, kao visoko složeni pojedinac u visoko složenom društvu (Morin, 2005). Razvoj kulture i razvoj mozga u daljnjoj se evoluciji međusobno potpomažu, te sociokulturna evolucija ima odlučujuću ulogu u biološkoj evoluciji koja vodi do *Homo sapiensa*. Dijalektika razvoja između cerebralizirajuće genske mutacije i kulturnog usložnjavanja još je uvijek nejasna, velikim dijelom i zato što sama mutacija gena još uvijek

ostaje tajnovita. Evolucija mozga proizvodi i razvija kulturu, dok kulturna evolucija hominida potiče i tjera da razvija svoj mozak, odnosno da postaje čovjek.

Za evoluciju čovjeka od velikog je značaja napredak juvenilizacije, koja se podudara s usporavanjem ontogeneze, odnosno produžavanjem biološkog razdoblja djetinjstva i asolescencije, što omogućuje daljnji organizacijski razvoj mozga. Produženje djetinjstva omogućuje integriranje sociokulturnih struktura u mozak, kao i temeljnih struktura mozga u sociokulturne strukture, što omogućuje intelektualni i afektivni razvoj individua. Kod čovjeka postoji i stanovita ontogenetska nedovršenost, odnosno potencijalna nedovršenost mozga. Ona omogućuju učenje i nakon razdoblja djetinjstva i mladosti. Morin piše: „Tako je juvenilizacija istodobno opći i višestruki proces, u svakom od svojih aspekata usko povezan s cerebralizacijom, proces koji se tiče genske prirode vrste, društvene prirode kulture i afektivne i intelektualne prirode pojedinca, koji osigurava najbolje uvjete sociokulturne autoreprodukcije i samorazvoja te najbolje uvjete individualnog, afektivnog, intelektualnog, inventivnog razvoja, sve to od rođenja pa sve do, ponekad, čak i starosti.“ (Morin, 2005: 107)

Iz svega toga se može razabrati uzajamna veza između tri procesa: juvenilizacije, cerebralizacije i kulturalizacije. Iz njih proizlazi bio-socio-kulturno lice hominizacije: „Kognitivne, lingvističke, spoznajne, jezične, praktičke strukture organizacije koje se rađaju s novim razvojem mozga jesu urođene strukture koje zamjenjuju stereotipne programe ili instinkte, one su sada upisane u gensko nasljeđe, dok je iz njega uklonjen ili potisnut velik broj stereotipnih ponašanja. No one se mogu operacionalizirati samo na osnovi sociokulturne edukacije, i u sredini do čijeg je usložnjavanja dovela kultura.“ (Morin, 2005: 109)

Morin smatra da se tako rješava paradoks koji je suprotstavljao ulogu urođenog i stečenog čovjeka. Urođena sposobnost za usvajanje je zapravo prirodna sposobnost za kulturu i kulturna sposobnost za razvijanje ljudske prirode. (Morin, 2005)

Složenost mozga i sociokulturna složenost zapravo su dvije strane istog novčića: „Lišen kulture, *sapiens* bi bio mentalni debil, nesposoban preživjeti osim kao primat najnižeg ranga (...)“ (Morin, 2005: 110) Morin naglašava da se *sapiensov* mozak mogao razviti samo nakon formiranja jedne već složene kulture, a ne, kako se dugo mislilo, suprotno. Tako je i uloga kulture bila kapitalna za nastavak biološke evolucije koja će dovesti do *sapiensa*. Time se ruši stara paradigma koja je suprotstavljala prirodu i kulturu. „Biološka i kulturna evolucija dva su aspekta, dva međudonosna i interferentna razvojna pola totalnog fenomena hominizacije (...)“

(Morin, 2005: 111) Važno je imati na umu da evolucija nije neki kontinuum, već zbroj sporadičnih modifikacija, s vrlo dugim razdobljima stagnacije, odnosno razdoblja stabilnosti.

Čovjek je dakle genetsko-cerebro-socio-kulturni sustav, čiji su konstituenti vrsta, društvo i pojedinac. Među njima postoji, kako kaže Morin, kruženje bez početka i kraja. Taj čovjek „koji se dovršava u *Homo sapiensu* juvenilna je i infantilna vrsta; njegov genijalni mozak debil je bez aparata kulture; njegove sposobnosti imaju sve redom potrebu da ih se hrani na bočicu s dudom. Ono na čemu hominizacija završava jest definitivna, radikalna i stvaralačka nedovršenost čovjeka.“ (Morin, 2005: 114)

Novina koju donosi *sapiens* nije u društvu, tehnici, logici, kulturi, kao što se dugo vjerovalo. Naprotiv, novina se pojavljuje u sahrani i u slikarstvu. Najstariji nama poznati grobovi potječu od neandertalca. Neandertalska sahrana svjedoči o iznenadnoj provali smrti u ljudski život, ali i o antropološkim modifikacijama koje su tu provalu omogućile. U prvom redu, to je napredak objektivne spoznaje, koja omogućuje da se smrt vidi ne samo kao činjenica, nego i kao preobrazba iz jednog u neko drugo stanje. Unutar svijesti može se iščitati prisutnost vremena. Vjerovanje da ta preobrazba dovodi do nekog drugog života u kojem preobraženi zadržava svoj identitet ukazuje na provalu imaginarnog u percepciju stvarnosti, provalu mita u pogled na svijet. „Oni će odsad u isti mah postati proizvođači i suproizvođači ljudske sudbine.“ (Morin, 2005: 119) Svijest o smrti nastaje u procesu interakcije objektivne i subjektivne svijesti – objektivna svijest prepoznaje smrtnost, a subjektivna afirmira transmortalnost, nadsmrtnost. Posmrtni obredi izražavaju i egzorciraju traumu koju izaziva ideja poništenja odnosno anihilacije. Pogreb odražava istovremeno krizu i njezino prevladavanje, gdje je s jedne strane razdor i tjeskoba, a s druge nada i utjeha. Sve upućuje na to da smrt opsjeda *sapiensov* život, da je on osporava, nadilazi, razrješuje u mitu i magiji. Te dvije svijesti sjedinjuju se u jednu dvostruku svijest. Tu vidimo zametak dualiteta subjekta i objekta, koji će kao nepremostivi jaz pokušati premostiti ili produbiti sve religije i filozofije. (Morin, 2005)

Kroz umjetnost, odnosno kroz pojavu zidnog slikarstva i rezbarenja u stijeni ili kosti, možemo iščitati drugo rođenje čovjeka, odnosno rođenje *Homo sapiensa*. Grafički je razvoj usvajanje novog načina izražavanja i komunikacije, odnosno prvog pisma, koje iako nije još pisani jezik, jest jezik pisma. S druge strane, stječe se novo umijeće, razvija se polje produkcija svojstvenih duhu koje Morin naziva noološkima. U objašnjenju smisla fenomena umjetnosti suprotstavljaju se dva tumačenja, jedno koje naglašava pojavu estetike i umjetničkog života koji imaju svrhu u samima sebi, i drugo koje umjetnosti pripisuje ritualnu i magijsku svrhu.

Veza između slike, imaginarnog, magije i obreda vidi se iz tumačenja slike kao dvojnika prikazanog bića. Za magijski ritual *Homo sapiensa* je svojstveno da se on ne obraća izravno bićima od kojih očekuje odgovor, nego i slikama i simbolima za koje smatra da lokaliziraju prikazano biće. Za *sapiensa* svaki predmet ima dvostruku egzistenciju – osim prisutnosti predmeti putem riječi, znaka ili crteža imaju i mentalnu egzistenciju. Vanjski svijet preplavljaju mentalne slike. Da bi se ta zbrka prevladala, konstituiraju se mit i magija, odnosno ideološka i praktična organizacija imaginarne veze sa svijetom. (Morin, 2005: 127)

Za *sapiensa* iznenada postaje ključna neizvjesnost i ambigvitet odnosa između mozga i okoline. Ona proizlazi prvenstveno iz regresije genetičkih programa u ljudskom ponašanju i progresije strateških sposobnosti pri rješavanju problema spoznavanja i odlučivanja. Čovjek mora interpretirati ambivalentne poruke koje dolaze u mozak i empirijsko-logičkim operacijama smanjiti neizvjesnost. Za jedan problem pojavljuju se oprečna rješenja, te je čovjek osuđen na metodu pokušaja i pogrešaka. Osim što između mozga i okoline postoji zona neizvjesnosti, ona postoji i između subjektivnosti i objektivnosti, između imaginarnog i stvarnog. Zbog tog procjepa „*sapiensovo* se carstvo podudara s masovnim porastom pogrešaka unutar nekog živog sustava.“ (Morin, 2005: 132) Neizvjesnost tih odnosa trajni je izvor *sapiensovih* pogrešaka. One su konstitutivni dio njegove prirode.

Čovjeku su urođeni osmijeh, smijeh i suze. Morin ih smatra temeljnim obilježjem koje je konstitutivno ljudskoj prirodi. Veselje i tuga kod *sapiensa* poprimaju svojstven intenzitet i nestalnost. Ono što karakterizira *sapiensa* je pojava nerazumnosti, a ne redukcija afektivnosti u korist inteligencije. Ona će se očitovati i u bijesu, ubijanju, razaranju. Umnožavanjem kontakata umnožava se i konkurencija i suparništvo, a time i sukobi i borbe. Morin daje longitudinalnu usporedbu: „*Homo sapiens* mnogo je više sklon ekscesu nego njegovi prethodnici i njegovo se carstvo poklapa s provalom onirizma, erosa, afektivnosti, nasilja.“ (Morin, 2005: 135)

Možemo zaključiti da *sapiensovo* carstvo karakteritira masovno uvlačenje nereda u svijet. Morin to pokazuje i na primjeru sna, koji je kod čovjeka puno neuredniji nego kod životinja: „Ljudski san, premda polariziran i usmjeravan trajnim opsesijama, buja bez ikakva reda, poput šikare.“ (Morin, 2005: 136)

Red se uspostavlja u kulturi, u društvu. Sustavi normi, zabrana i pravila organizacije društva zauzdavaju nered. Međutim, ne uvijek i ne u potpunosti: „No, čim uđemo u eru nestalnih društava, to jest u povijesnu eru, vidimo kako se razularuju *hubris* i nered, unutrašnji

antagonizmi, borbe za vlast, vanjski sukobi, razaranja, mučenja, masakri, istrebljivanja, do te mjere da su „krik i bijes“ jedno od glavnih obilježja ljudske povijesti.“ (Morin, 2005: 136) Povijesni se neredi pojavljuju kao izraz i kao rezultanta izvornog nereda *Homo sapiens*. Suprotno uvriježenom vjerovanju, manje nereda ima u prirodi nego u čovječanstvu.

Pod pojmom *sapiens* se krije „biće intenzivne i nestalne afektivnosti koje se smiješi, plače, nespokojno i tjeskobno biće, biće koje uživa, opijeno, ekstatično, nasilno, umiljato biće, biće obuzeto imaginarnim, biće koje poznaje smrt i ne može u nju vjerovati, biće koje izlučuje mit i magiju, biće opsjednuto duhovima i bogovima, biće koje se hrani iluzijama i himerama, subjektivno biće čiji su odnosi s objektivnim svijetom vječno neizvjesni, biće podložno pogrešci, lutanju, hubričko biće koje stvara nered. A kako obično ludilom zovemo spoj iluzije, pretjerivanja, labilnosti, nesigurnosti između stvarnog i imaginarnog, zbrke između subjektivnog i objektivnog, zablude, poremećaja – prisiljeni smo uvidjeti da je *Homo sapiens* zapravo *Homo demens*.“ (Morin, 2005: 137)

I biologizam i antropologizam nailaze na poteškoću pri objašnjenju kako je jedna takva životinja ne samo uspjela preživjeti, nego i napredovati. Iz toga se nameće zaključak da su imaginacija, mitovi i magija, pogreške i nered vezani za *sapiensov* razvoj. Čovjek je biće kontradikcija, on je „ludak-mudrac“ (Morin, 2005: 140), u njegovom se svijetu suprotstavljaju ali i međusobno uključuju istina i pogreška, red i nered. Morin postavlja ključno pitanje: je li se napredak složenosti, inventivnosti, inteligencije, društva dogodio *usprkos* neredu, pogrešci, fanatizmu ili *zbog* njih. Njegov odgovor je: „zbog njih, s njima i usprkos njima.“ (Morin, 2005: 140)

Sva ta obilježja, ma koliko suprotna bila, imaju isti izvor – silni porast složenosti koji se očituje u mozgu od 10 milijardi neurona i 10^{14} sinapsi. Taj kvantitativni skok u broju neurona donosi i kvalitativni skok, odnosno pojavu hipersloženosti. Morin definira hipersloženi sustav kao onaj koji „umanjuje svoje stege istodobno uvećavajući svoje organizacijske sposobnosti, osobito svoju sposobnost za promjenu.“ (Morin, 2005: 143-144)

U tim je suprotnostima i ključ čovjekovog uspjeha: „*Sapiensov* je genij u međusobnoj komunikaciji imaginarnog i stvarnog, logičkoga i afektivnog, spekulativnog i egzistencijalnog, nesvjesnog i svjesnog, subjekta i objekta; otuda sve zablude, zbrke, pogreške, lutanja, bezumlja, ali otud istodobno, po istim principima koji djeluju na temelju istih podataka, i sve pronicave spoznaje (pri kojima se s logičkim objašnjenjem kombiniraju

intuicija i ono što je Max Weber nazivao razumijevanjem), sve sublimacije i invencije rođene iz žudnje.“ (Morin, 2005: 162)

U kontroli se nalazi i njegovo bezumlje i njegov genij: nedostatnost i prekid s jedne strane, ali i činjenica da nije zarobljenik kontrole s druge strane. „*Sapiensov* je genij u zoni nekontroliranog u kojoj vlada ludilo, u grotlu neizvjesnosti i neodredivosti u kojemu se odvija istraživanje, otkrivanje, stvaranje.“ (Morin, 2005: 162)

Vrhunac hipersloženosti predstavlja svijest, koja svoj zamah dobiva baš u procjepu između subjekta i objekta, u zoni u kojoj se preklapaju imaginarno i stvarno. U prepoznavanju tog procjeka su korijeni svijesti. Fenomen svijesti je i subjektivan i objektivan, pretpostavlja refleksivnu sposobnost, ona promatrajući samu sebe postaje vlastiti objekt spoznaje. Ona je dio igre istine i pogreške, te može postati i lažna svijest. (Morin, 2005)

Za pojavu svijesti vezani su i pojava strasti i tjeskobe. Tjeskoba, kao i svijest, može razmatrati dugačke nizove fenomena na istovremeno globalan i temporalan način. Tjeskobna svijest o globalnoj i temporalnoj udaljenosti, koja svijet pokazuje stran, a vrijeme ireverzibilno te budućnost neizvjesnu, podudara se sa sviješću o smrti. Procjep smrti i neizvjesnosti popunjen je mitom, magijom, religijom, afektivnim suživljavanjima, pripadnošću društvenom, kolektivnom biću i aktivnostima svakodnevnog života. S obzirom da je vječno potiskivan, ali nikad poništen, strah će se povećavati sociokulturnim razvojem koji sa sobom donosi zabrane i represije. Strah od kazne i pounutrenje krivnje ukorjenjuje se već u djetinjstvu, a pojava oca kao represora-zaštitnika determinirat će tu unutarnju tjeskobu. (Morin, 2005)

Strah je također i produktivan: potiče radoznalost i potragu za istinom, sigurnošću i srećom. Podržavat će krize, kao i mitove, magiju, religiju koji kompenziraju preveliku odvojenost od svijeta, preveliku neizvjesnost vremena, preveliku tjeskobu zbog smrti (Morin, 2005: 174)

Kao odgovor na neizvjesnot, tjeskobu, prijetnju, konflikt, javlja se neuroza, koja uspostavlja kompromis između mozga i vanjske stvarnosti. Kao odgovor na nered, čovjek stvara obred, a magija dovodi u rezonanciju mit i obred. Ideje, simboli, duhovi i bogovi za čovjeka imaju ne samo subjektivnu realnost nego i objektivnu autonomiju. Kao proizvodi mozgova, oni postaju živa bića novog tipa. „I očito je da bogovi postoje. Oni govore, djeluju, naređuju, zahtijevaju. Jašu nas i, u transu posjedovanja, govore na naša usta. Tek nakon njihove smrti, pojavi se sumnja da su ikada postojali. (Uostalom, nisu oni svi mrtvi, rođeni su novi bogovi, ideološki, zahtjevni, spasitelji, mučitelji.)“ (Morin, 2005: 178)

Morin ističe da definiranje čovjeka, odnosno njegove ljudske prirode, izmiče i složenoj definiciji. Ludilo je čovjekov glavni problem, nužno je shvatiti iracionalnost u racionalnosti, kao i obratno. „Razumna čovjeka (*sapiens*) valja nam povezati s čovjekom bezumnikom (*demens*), čovjekom stvarateljem, čovjekom tehničarom, čovjekom graditeljem, tjeskobnim čovjekom, čovjekom uživateljem, čovjekom zanesenjakom, čovjekom koji pjeva i pleše, nepostojanim čovjekom, subjektivnim čovjekom, imaginarnim čovjekom, mitološkim čovjekom, čovjekom krize, neurotičnim čovjekom, erotičnim čovjekom, hubričkim čovjekom, destruktivnim čovjekom, svjesnim čovjekom, magijskim čovjekom, racionalnim čovjekom s mnoštvom lica u kojemu se hominid definitivno pretvara u čovjeka.“ (Morin, 2005: 183-184)

Morin društvo prije *sapiensa* naziva paleodruštvom, a društvo *sapiensove* pretpovijesti arkhedruštvom. Arkhedruštvo je dakle drugo rođenje ljudskog društva, ali prvo rođenje *sapienskog* društva. U doba arkhedruštva došlo je do ogromne diverzifikacije rasa, etniciteta, kultura, jezika, mitova, bogova, međutim organizacijska matrica je ista. Sva ta društva zasnovana su na sustavu u kojem je kultura generativni element. Sva imaju neka zajednička obilježja: jezik s dvostrukom artikulacijom, pravila srodstva, braka, egzogamije, obreda, mitova, magije, ceremonija smrti i života, vjerovanje u zagrobni život, umjetnost, ples, pjesmu... U arkhedruštvu događa se obiteljska nukleacija. U prethodnim razdobljima nije postojala uloga oca, te pojavom očinstva nastaje prva obiteljska jezgra. Međutim, otac donosi i složenost, odnosno unutarne proturječje u mikrostrukturu koju stvara, odnosno u obitelj. On je u isto vrijeme i zaštitnik i uzurpator, i oslonac i neprijatelj.

Konstituiranje obitelji dio je opće reorganizacije koja uvećava društvenu složenost. Proces usložnjavanja povezan je s proširivanjem i produbljivanjem moći muške klase. Muška klasa od dominantne postaje upravljačka klasa. Sustav pravila regulira raspodjelu žena, brak, kontrolu seksualnosti, te saveze i razmjene. Institucionaliziranje obitelji i reguliranje seksualnosti u svakom će pojedincu izazvati gomilanje pritajenih problema, koji će pridonijeti usložnjavanju afektivnog života i ljudskih odnosa. Egzogamija dovodi do demografskog širenja miješanja gena, što dovodi do povećavanja razlika među pojedincima, te istodobno zaustavlja proces biološke evolucije koji je do tada neprestano stvarao nove vrste. Srodstvo postaje kulturni kod koji osigurava vezu između pojedinca/para/obitelji/klana/plemena. „Obitelj postaje mit društva, a odnos pojedinca prema društvu bit će sada infantilni odnos.“ (Morin, 2005: 198) U kasnijim društvima taj mit će se proširiti na pleme, etniju, naciju.

Mit, obred, magija dovršavaju unutrašnju integraciju društva. One prate praktične aktivnosti kao životni ciklus od rođenja do smrti, te učvršćuju dominaciju muške klase. Mit održava i kolektivno-individualni identitet.

Kultura s jedne s strane označava kognitivni i tehnički kapital, a s druge strane kapital kojeg obilježava zajednički identitet. Ona čini generativni sustav društva. Preko pravila, normi, zabrana, kvaziprograma, strategija nadzire pojavnu egzistenciju društva te tako osigurava održavanje društvene složenosti i reprodukcije društva. Kultura čak suorganizira i kontrolira cjelinu osobnosti, u međuigri kulturnog i genetskog nasljeđa, što rezultira novom individualnom složenošću. (Morin, 2005)

Uzgoj životinja i poljodjelstvo, odnosno sjedilački način života početak su promjena koje dovode do ratova, osnivanja gradova, specijalizacije rada. Tako se razvija lanac organizacijskih mutacija koje dovode do nove sociogeneze, odnosno trećeg društvenog rođenja čovječanstva. Nastaje povijesno društvo. (Morin, 2005)

Njegovo je obilježje velika brojnost stanovništva, koju istovremeno prati izuzetna heterogenost. Da bi se njome moglo upravljati, rađa se država. Specijalizacija će poticati napredak društvene složenosti, društvo će se diferencirati u klase i oblikovati u hijerarhije. To će rezultirati velikim nejednakostima, kao i degeneracijom polivalentnog i politehničkog ljudskog tipa. „(...) 'totalnog' čovjeka zamijenit će, osobito u gradovima, pojedinac čije su sposobnosti atrofirale u korist svega nekoliko njih, a razvoj društvene složenosti zbog specijalizacije, plaća se, u većine stanovništva, neospornim osiromašenjem osobnosti.“ (Morin, 2005: 216) Istodobno nejednakosti poprimaju ekstremni karakter, varirajući od kralja do roba, dovodeći do neiskorištenosti individualnih sposobnosti u cijeloj masi potlačenih. „Eksploatacija čovjeka od čovjeka jedan je od velikih izuma povijesnog društva.“ (Morin, 2005: 216)

Hipersloženost čovjekova mozga analogna je hipersloženosti povijesnih društava. Iz zagrljaja tradicije i dogme oslobađa se misao i nastaje „ono što je drijemalo u mozgu čitave vrste *Homo sapiens*: filozofija.“ (Morin, 2005: 218)

„Povijesno je društvo, dakle, novi totalitet u kojem će država, grad, nacija, carstvo, pojedinac, svijest, klase, rat postajati akteri nove sudbine čovječanstva.“ (Morin, 2005: 219) Karakterizira ga nepostojanost i nestabilnost. Krize, urote, revolucije, ratovi. Odnosi između etnija, klasa i kasti prelaze od komplementarnosti preko konkurencije do antagonizama i

sukoba. Na taj način klasna borba izgrađuje povijest. Naposljetku, nestabilan postaje i odnos između pojedinaca. „Anarhist, prijestupnik, „izdajnik“ množe se u povijesnom društvu“. (Morin, 2005: 222) U nekontroliranoj i nestabilnoj zoni moći izdvojeni čin pojedinca može odjednom postati presudno važan i odrediti kolektivnu sudbinu. Ratovi preobražavaju, povećavaju i uništavaju društva: „A rat je endemičan fenomen povijesnih društava.“ (Morin, 2005: 224) U borbi svih protiv svih, svatko je i plijen i grabežljivac. „I kad se u igri života i smrti suprotstave ne samo interesi i bijes nego i smisao onoga što je sveto i proketo, onoga što je pravedno i onoga što je pravo, kad se bogovi bore s vojskama, razularenost ide do genocida.“ (Morin, 2005: 224)

U toj istoj nestabilnosti leže izvori evolucije, koja je nakon tisuća i tisuća godina prethistorije u samo nekoliko stotina godina izgradila civilizacije. „K tome, povijest je slijed nepopravljivih katastrofa.“ (Morin, 2005: 225) Postoji dakle dvostruka igra povijesti, između destrukcije i složenosti.

Morin uočava da je povijest samo kratak trenutak evolucije, te da možemo zamisliti mogućnost metapovijesne evolucije. Moguće je zamisliti i četvrto rođenje čovječanstva. (Morin, 2005) „*Homo sapiens* donosi mogućnost, genetičko i cerebralno obećanje hipersloženog društva koje još nije ugledalo svjetlo dana, ali za kojim se potreba iskazuje, i u tom smislu možemo naslutiti, očekivati, prizivati četvrto rođenje čovječanstva“ (Morin, 2005: 231)

Morin je zagovornik nove paradigme: „Nova paradigma fundamentalne antropologije iziskuje restrukturiranje opće konfiguracije znanja. (...) To znači da valja staviti u znak pitanja načelo disciplina koje sjekirom sijeku složeni predmet, čija se bit sastoji od međuodnosa, interakcija, interferencija, komplementarnosti, opreka između konstitutivnih elemenata od kojih je svaki zatočenik jedne određene discipline.“ (Morin, 2005: 253)

On zagovara novu metafiziku, koja će omogućiti ako ne da se prevlada, onda barem da se bolje razumije strahovit ponor između znanosti i etike. „Danas moramo znati da je središnji problem, problem politike čovjeka, da nema politike čovjeka bez teorije čovjeka, i da teorije čovjeka još uvijek nema.“ (Morin, 2005: 255) Drugim, također Morinovim riječima „mi smo tek na počecima spoznaje“. (Morin, 2005: 259)

FROMM – Etika kao dio ljudske prirode

U istraživanju fenomena etike, Fromm polazi od sadašnjeg stanja čovječanstva. To stanje obilježavaju kriza vjere u razum i optimizam koji je iz toga slijedio. Moderni se čovjek osjeća tjeskobno, postajući sve više svjestan da su njegova nastojanja beskorisna. Odustalo se i od ideje napretka, na čije mjesto dolazi „realizam“ kao sinonim za potpuni nedostatak vjere u čovjeka. (Fromm, 1986)

Napredak je bio ključni pojam ideja prosvjetiteljstva, koje obilježava vjera u vlastiti razum kao izvor etičkih normi. Rastuća sumnja u autonomiju čovjeka i njegov razum stvorila je moralnu konfuziju, kako kaže Fromm, u kojoj čovjek više nema vodstvo ni razuma ni objavljenja. Relativizam čini čovjeka lakom žrtvom iracionalnih vrijednosnih sistema, jer čovjek ne može živjeti bez vrijednosti i normi. (Fromm, 1986)

Fromm smatra da postoji alternativa izboru između relativizma i religije: „Valjane etičke norme mogu se formulirati s pomoću čovjekova razuma i samo njime.“ (Fromm, 1986: 15) Takvo stanovište dakako nije novo, ono je temelj jedne od najpoznatijih etičkih teorija, one Immanuela Kanta, kao i cijele tradicije humanističke etičke misli. Vrijednosni sustavi zasnovani na čovjekovoj samostalnosti i razumu počivaju na premisi da treba poznavati ljudsku prirodu ako se želi znati što je za njega dobro. Stoga ih Fromm smatra i fundamentalnim psihološkim istraživanjima. Moderna psihologija, odnosno psihoanaliza može, i prema Frommu treba biti jedan od poticaja za razvoj humanističke etike. O cilju svog djela Fromm piše: „Napisao sam ovu knjigu s namjerom da ponovno afirmiram vrijednost humanističke etike, da pokažem kako naše poznavanje ljudske prirode ne vodi etičkom relativizmu, nego, baš suprotno, uvjerenju da se izvori normi za etičko ponašanje mogu naći u samoj čovjekovoj prirodi; nadalje, da se moralne norme zasnivaju na čovjekovim inherentnim osobinama i da njihovo kršenje rezultira mentalnom i emocionalnom dezintegracijom.“ (Fromm, 1986: 16-17) Ljudska priroda i etika za Fromma su nerazdvojive, što se možda čini očito ako moral promatramo kao inherentno ljudski fenomen, odnosno fenomen koji se odnosi na sva umna bića, kako je smatrao Kant, međutim ideja ljudske prirode, kako je pokazao Morin, dugo je bila „izgubljena paradigma“.

Fromm razlikuje autoritarnu i humanističku etiku. U autoritarnoj etici autoritet utvrđuje što je dobro za čovjeka i postavlja zakone i norme ponašanja. Nasuprot tome, u humanističkoj etici sam čovjek je i onaj koji postavlja norme i subjekt normi, njihov formalni izvor i njihov sadržaj. (Fromm, 1986)

Ove dvije vrste etike mogu se razlikovati na osnovu dva kriterija: formalnog i materijalnog. U formalnom smislu autoritarna etika negira čovjekovu sposobnost da zna što je dobro, a što zlo. Normu uspostavlja autoritet koji nadilazi pojedinca. Prema materijalnom kriteriju, odnosno prema sadržaju, ona odgovara na pitanja o dobru i zlu prvenstveno sa stajališta interesa autoriteta, ne subjekta, stoga je Fromm naziva izrabljivačkom. (Fromm, 1986) Jedna od najjasnijih slika autoritarne etike nalazi se u Starom zavjetu, gdje se iskonski grijeh ne objašnjava kao čin koji je sam po sebi loš, nego je on sadržan u neposlušnosti prema autoritetu.

Humanistička etika formalno se zasniva na principu da čovjek sam može odrediti kriterij vrline i grijeha, te mu za to nije potreban autoritet koji bi ga nadilazio. Prema materijalnom kriteriju humanistička se etika zasniva na principu da je „dobro“ ono što je dobro za čovjeka, a „zlo“ ono što mu šteti. Fromm ističe: „Tako je jedini kriterij etičke vrijednosti – čovjekova dobrobit.“ (Fromm, 1986: 22) Humanistička je etika antropocentrička u smislu da čovjekovi vrijednosni sudovi imaju korijen u osobitostima njegove egzistencije i da su smisleni samo u odnosu na nju – čovjek je „mjera svih stvari.“ (Fromm, 1986: 22) Ona kao svoju polazišnu točku ima pretpostavku: da bismo znali što je dobro za čovjeka, moramo znati njegovu prirodu. „Humanistička je etika primijenjena nauka o „umijeću življenja“ koja se zasniva na teorijskoj „nauci o čovjeku““. (Fromm, 1986: 26) U vezi njezinog sadržaja Fromm piše: „(...) dobro u humanističkoj etici jest potvrđivanje života, razvijanje čovjekovih snaga. Vrlina je odgovornost prema vlastitom postojanju. Zlo dovodi do sakaćenja čovjekovih snaga; porok je neodgovornost prema sebi.“ (Fromm, 1986: 28)

Jedan pogled na ljudsku prirodu jest da je ona stalna i nepromjenjiva. Ovakav pogled imali su autoritarni mislioci te su se njima služili kao dokazom za nužnost i nepromjenjivost svojih etičkih sistema i društvenih institucija, objašnjavajući da su one sagrađene upravo u skladu s ljudskom prirodom. Suprotan pogled, kojeg su zastupali napredni mislioci, smatrao je da je ljudska priroda beskrajno savitljiva. To je značilo da i norme i institucije mogu biti prilagodljive.

Oba su stajališta neodrživa i pogrešna. Ljudska priroda nije nepromjenjiva, te se zato kultura ne može objašnjavati kao njezin nepromjenjivi rezultat, niti je faktor kojem se ljudska priroda pasivno i potpuno prilagođava. Čovjek se može prilagoditi, čak i na nepovoljne uvjete, ali u svom prilagođavanju razvija sasvim određene mentalne i emocionalne reakcije koje proizlaze iz svojstava njegove prirode. (Fromm, 1986) O mogućnostima prilagodbe i njezinim posljedicama, Fromm piše: „Čovjek se može prilagoditi gotovo svakom obrascu kulture, ali ukoliko se oni protive njegovoj prirodi, on utoliko razvija mentalne i emocionalne poremećaje koji će ga na koncu prisiliti da izmijeni te uvjete, jer on ne može izmijeniti svoju prirodu.“ (Fromm, 1986: 30-31) Poteškoća s proučavanjem ljudske prirode je u tome što se ona ne može neposredno promatrati, nego jedino po svojim manifestacijama u specifičnim situacijama.

Jedan je od temelja humanističke etike stajalište da je poznavanje čovjeka osnova za utvrđivanje normi i vrijednosti. Iz te pretpostavke svoje etičke sustave izводе i Aristotel, Spinoza i Kant, kao i mnogi drugi mislioci.

Već kod Aristotela etika se izgrađuje na temeljima nauke o čovjeku. Aristotel iz čovjekove prirode deducira normu da je „vrlina“ zapravo „aktivnost“, odnosno upotreba onih ljudskih funkcija i sposobnosti koje su svojstvene čovjeku. Rezultat aktivnosti je sreća, koja je cilj čovjekovog života. Sreća, dakle, nije pasivno stanje duha.

Spinoza svoju etiku gradi iz svoje metafizike. Iz proučavanja svega što jest, on zaključuje da se „Svaka stvar, koliko je do nje, nastoji istrajati u svom bitku.“ (3p6)¹ Primjena te opće norma na čovjekovu egzistenciju dovodi do pojma vrline: „Na svaki način iz vrline djelovati nije u nas ništa drugo do pod vodstvom uma djelovati, živjeti, svoj bitak sačuvati (to troje označava isto) i to temeljem iskanja vlastite koristi.“ (4p24) Održavati svoje biće znači postati ono što netko jest, odnosno razvijati specifične mogućnosti svakog bića. Za čovjeka je to stanje u kojem je on najhumaniji. Pod dobrim Spinoza razumije „ono za što s izvjesnošću znamo da je sredstvo kojim se uzoru ljudske naravi, koji sebi postavljamo, sve više približavamo“ (G II 208). Pod lošim Spinoza razumije „ono za što s izvjesnošću znamo da nas sprječava da se po tom uzoru ravnamo.“ (G II 208).

¹ Prijevod naveden prema (Spinoza, 2000)

Kao i kod Aristotela, za vrlinu je potrebna aktivna upotreba čovjekovih snaga. Iz toga proizlazi da je moć isto što i vrlina, nemoć isto što i porok. Sreća je ono što prati povećanje moći, dakle je nemoć praćena potištenošću.

Fromm zaključuje da razvitak humanističke etike kao primijenjene nauke ovisi o razvitku psihologije kao teorijske nauke. Za Fromma, Spinozina etika je nadmoćna nad Aristotelovom upravo zbog dinamične prirode njegove psihologije, za razliku od statične Aristotelove. Fromm ističe potencijalni značaj psihoanalize za etiku, budući da je psihoanalitička teorija prvi moderni psihološki sistem kojem je predmet istraživanje totalna ličnost, a ne izolirani aspekti čovjeka. Štoviše, on smatra da je psihoanalitička karakterologija, kojoj posvećuje značajan dio svog djela o etici, nužno potrebna za razvitak etičke teorije. Za Fromma, „Predmet etike je *karakter* i jedino u odnosu prema karakternoj strukturi kao cjelini mogu se izricati vrijednosne tvrdnje o pojedinačnim osobinama i postupcima. Vrlinom ili porokom obdaren karakter, prije nego pojedinačne vrline ili poroci, pravi je premet etičkog istraživanja.“ (Fromm, 1986: 38)

Za Fromma, razumijevanje onoga što on naziva ljudskom situacijom neophodno je za razumijevanje ljudske motivacije. Ljudska egzistencija razlikuje se od životinjske u prvom redu relativnom odsutnošću instinktivne regulacije u procesu prilagodbe na okolinu. Čovjek se od životinje razlikuje po specifičnim osobinama: svijest o sebi, sposobnost pamćenja prošlosti i predočavanja budućnosti, označavanje predmeta i postupaka simbolima, te razum i imaginacija.

Životinjsku egzistenciju karakterizira „harmonija“, koja je u ljudskoj egzistenciji ukinuta pomoću samosvijesti, razuma i imaginacije. Njihovom pojavom čovjek je postao „čudovište svemira“ (Fromm, 1986: 45) On je s jedne strane dio prirode, a s druge je transcendira. Čovjekovu egzistenciju obilježavaju proturječja koja nikada ne može riješiti. Stoga je ljudska egzistencija u stalnoj i neizbježivoj ravnoteži. Razum tjera čovjeka da uvijek iznova pokušava riješiti nerješivu dihotomiju. „Izgubivši raj, jedinstvo s prirodom, postao je vječni lutalica (...)“ (Fromm, 1986: 46)

Taj rascjep u ljudskoj prirodi stvara egzistencijalne dihotomije. Najfundamentalnija od njih jest dihotomija između života i smrti. Iz čovjekove smrtnosti proizlazi druga dihotomija: životni vijek čovjeka ne dopušta potpunu realizaciju ljudskih mogućnosti. Naposljetku, čovjek je sam, a istovremeno je u odnosu.

Fromm naglašava veliku važnost razlikovanja egzistencijalnih i historijskih dihotomija. Čovjek može svojim djelovanjem riješiti historijska proturječja. Čovjekova produktivnost njegovom životu daje smisao. Nesklad u čovjekovoj egzistenciji stvara težnje za ponovnim uspostavljanjem jedinstva i ravnoteže između njega i prirode. Potreba za potpunosti izražava se u onome što Fromm naziva „okvirima orijentacije i odanosti“, koji se mogu razlikovati po sadržaju i formi, pa tako postoje primitivni sistemi, kao animizam i totemizam, nonteistički sistemi, filozofski sistemi, monoteistički religiozni sistemi itd. Potreba za sistemima orijentacije i odanosti je univerzalna, odnosno zajednička svim ljudima, dok su sadržaji tih sistema različiti. Te razlike Fromm objašnjava kao razlike u vrijednosti: „Zrela, produktivna, racionalna osoba izabrat će sistem koji joj dopušta da bude zrela, produktivna i racionalna. Osoba koja je bila spriječena u svom razvitku mora se vratiti primitivnim i iracionalnim sistemima koji za uzvrat, produžuju i povećavaju njezinu ovisnost i iracionalnost. Ona će ostati na stupnju koju je čovječanstvo u svojim najboljim predstavnicima prevladalo prije mnogo tisuća godina.“ (Fromm, 1986: 53-54) Potreba za sistemom orijentacije i odanosti suštinski je dio ljudske egzistencije, i stoga posjeduje intenzitet koji je toliki da ga Fromm smatra najmoćnijim izvorom energije u čovjeku.

Ljudi su slični, jer im je zajednička ljudska situacija i njoj svojstvene egzistencijalne dihotomije. S druge strane, ljudsko postojanje obilježava beskrajna raznolikost ličnosti. Fromm ličnost razumije kao „sveukupnost naslijeđenih i stečenih psihičkih svojstava koja karakteriziraju nekog pojedinca i čine ga jedinstvenim“ (Fromm, 1986: 54-55)

Fromm inzistira na razlici između temperamenta i karaktera, pri čemu je temperament naslijeđen, odnosno dana, a karakter stečen. Razlike u temperamentu za Fromma nemaju etičko značenje, dok razlike u karakteru konstituiraju stvarni problem etike. One izražavaju „do kojeg je stupnja pojedinac uspio u umijeću življenja.“ (Fromm, 1986: 55) Temperament se odnosi na način reagiranja, on je konstitutivan i nepromjenjiv. S druge strane, karakter bitno formiraju iskustva jedne ličnosti, posebno iskustva iz djetinjstva, te je do nekog stupnja promjenjiv na osnovu spoznajnih uvida i novih doživljaja. Dok su razlike u temperamentu na etiku nebitne, razlike u karakteru su etički od najfundamentalnije važnosti. Karakter je predmet etičkog suda kao i cilj čovjekovog etičkog razvitka.

Frommova teorija karaktera pokazuje od premise da se fundamentalna osnova karaktera vidi u specifičnim vrstama odnošenja neke osobe prema svijetu. Ta orijentacija čini jezgru

čovjekovog karaktera. Čovjek se prema svijetu odnosi stežući i asimilirajući stvari, što nazivamo procesom asimilacije, te odnoseći se prema ljudima i samom sebi, što nazivamo procesom socijalizacije. Fromm karakter definira kao „(relativno stalna) forma u koju se ljudska energija kanalizira u procesu asimilacije i socijalizacije.“ (Fromm, 1986: 61) Ta kanalizacija psihičke energije nadomješta urođene instinktivne oblike ponašanja koje imaju životinje. Karakter je također osnova čovjekove prilagođenosti društvu.

Frommova tipologija karaktera dijeli se u neproduktivne i produktivne orijentacije, pri čemu su ti pojmovi „idealni tipovi“, a ne opisi karaktera pojedinih individuuma. U tipove karaktera neproduktivne orijentacije Fromm ubraja primalačku, izrabljivačku, zgrtačku i tržišnu orijentaciju.

Primalačku orijentaciju karakterizira osjećaj osobe da je „izvor svega dobrog“ izvan nje. Osoba vjeruje da je jedini način da dobije ono što želi, što god to bilo, da to primi iz vanjskog svijeta. Takvi ljudi su orijentirani na primanje, a ne na proizvođenje ideja, te se ljubav svodi na „biti voljen“ a ne voljeti. Oni ne mogu reći „ne“, što dovodi do paralize kritičkih sposobnosti, te ih čini izuzetno ovisnima o drugima. (Fromm, 1986)

Izrabljivačkoj orijentaciji zajedničko je s primalačkom osnovna pretpostavka da je izvor svega dobrog izvana. Razlikuju se u tome što izrabljivački tip ne očekuje da prima stvari od drugih, nego ih uzima od njih silom ili lukavstvom. U sferi mišljenja i intelektualnih nastojanja, ne pokušavaju proizvesti ideje, već ih pokušavaju ukrasti. Isto je i s materijalnim stvarima. Iskorištavanje i izrabljivanje bilo koga i bilo čega njihovo je glavno obilježje. „Ukradeno voće je najslađe.“ Njihovo stajalište prema svijetu obojeno je mješavinom neprijateljstva i manipulacije. Dok primalački tip karakteriziraju povjerenje i optimizam, za izrabljivački tip je svojstvena sumnjičavost i cinizam, zavist i ljubomora. Na emocionalnom polju takvi ljudi također nastoje da ugrabe i ukradu. (Fromm, 1986)

Zgrtačku orijentaciju karakterizira nepovjerenje prema bilo čemu što dolazi iz vanjskog svijeta, osjećaj sigurnosti zasniva se na zgrtanju i štednji. Njihova škrtost se odnosi kako na materijalne stvari tako i na osjećaje i misli. Jedna od karakteristika ovog tipa je pedantna urednost i opsesivna točnost. Najviše vrijednosti za njih su red i sigurnost, a u odnosu prema drugima intimnost predstavlja prijetnju. Ono što se može smatrati spornim u Frommovom opisu zgrtačke, ali i nekih drugih orijentacija, su opisi fizičkih osobina koje ih karakteriziraju.

Primjerice, Fromm piše da se čovjeka zgrtačke orijentacije može prepoznati po izrazu lica i gestama, da imaju tanka i zateguta usta i slično. Dok se za geste povezanost s karakaterom može smatrati plauzabilnom, fizičke karakteristike je, smatramo, teško na taj način objasniti.

Tržišna orijentacija dominantna je u modernom dobu. Frommova je definicija: „Karakternu orijentaciju koja se korijeni u iskustvu sebe kao robe i svojih vrijednosti kao prometnih vrijednosti nazivam tržišnom orijentacijom.“ (Fromm, 1986: 69-70) Tržišna orijentacija vrtloglavlo raste s pojavom „tržišta ličnosti“. Uspjeh većim dijelom ovisi o tome koliko dobro jedna ličnost prodaje sebe na tržištu. On je rijetko rezultat vještine ili kvaliteta poput poštenja, pristojnosti i integriteta. Faktor personalnosti igra presudnu ulogu. Kao posljedica, pojedinac doživljava sebe kao robu. „Tako se čovjek ne brine više za svoj život i sreću, već za to da postane pogodan za prodaju.“ (Fromm, 1986: 71) Čovjek sebe doživljava i kao prodavača i kao robu na tržištu, te njegovo samopoštovanje ovisi o okolnostima koje su izvan njega. Uspjeh na tržištu je mjerilo vrijednosti. Čovjek teži za uspjehom jer se njegovo samopoštovanje mora stalno potvrđivati od drugih. Posljedica su bespomoćnost, nesigurnost i osjećaj inferiornosti. „Kad su nestalnosti tržišta suci nečije vrijednosti, tada je osjećaj dostojanstva i ponosa uništen.“ (Fromm, 1986: 73) Pojavljuje se problem i s osobnim identitetom. Prestiž, status i uspjeh samo su zamjena za istinsko osjećanje sebe. Odnosi među ljudima postaju površni, jer su ljudi samo razmjenjiva roba u odnosu. Osjećanje i mišljenje također su određene tržišnom orijentacijom. Mišljenje ima funkciju razumijevanja u cilju brze manipulacije, te iako dovodi do visokog stupnja inteligencije, ne dovodi do razuma. Upravo to mjere testovi inteligencije. Tržišna se orijentacija razlikuje od ostalih tipova neproaktivne orijentacije, jer ona ne razvija nešto što se potencijalno nalazi u nekoj ličnosti, već je njezina prava priroda da nije razvijena u nikakvo posebno i stalno odnošenje „nego je sama promjenjivost stajališta jedino stalno svojstvo te orijentacije.“ (Fromm, 1986: 77) Razvijaju se one osobine koje se najbolje mogu prodati.

Nasuprot neproaktivnih nalazi se proaktivna karakterna orijentacija. Proizvodnost je konstitutivna za čovjeka, on je proizvodna životinja. Proaktivna orijentacija ličnosti odnosi se na način odnošenja u svim sferama ljudskog iskustva, te obuhvaća mentalne, emocionalne i druge reakcije prema drugima, sebi i stvarima. „Proaktivnost je čovjekova sposobnost da upotrijebi svoje snage i da ostvari mogućnosti koje su mu svojstvene.“ (Fromm, 1986: 83) To podrazumijeva da čovjek mora biti slobodan i vođen razumom. Za proaktivnost je sposobno svako (mentalno zdravo) ljudsko biće. (Fromm, 1986)

Produktivnost je upotreba čovjekove moći. Međutim, pojam moći nije jednoznačan. On s jedne strane označava „moć za“ kao sposobnost, i „moć nad“ kao dominaciju. Ta su dva značenja u sasvim specifičnom odnosu – moć kao dominacija proizlazi iz paralize moći kao sposobnosti. „Moć nad“ je izopačenje „moći za““. (Fromm, 1986: 86) Moć kako se ovdje koristi je čovjekova sposobnost da upotrebljava svoje snage. Gdje nedostaje moć, čovjekov odnos prema svijetu postaje želja za dominacijom, odnosno želja da svoju moć očituje nad drugima kao da su oni stvari.

Fromm tvrdi da je u našoj kulturi atrofija proizvodne sposobnosti vrlo česta. Osoba može shvatiti stvari onakvima kakve jesu, ali je nesposobna da svoju percepciju oživi iznutra. Takvu osobu Fromm naziva savršenim realitom: „Ona vidi detalje, ali ne i cjelinu, vidi drveće ali ne i šumu.“ (Fromm, 1986: 87)

S druge strane, osoba koje je izgubila sposobnost da poima stvarnost jest luda. Realist vidi samo površinska svojstva stvari, dok je luda osoba nesposobna da vidi svijet onakvim kakav jest, za nju je stvarnost samo simbol i odraz njezinog unutarnjeg svijeta. Za Fromma, „Obje osobe su bolesne.“ (Fromm, 1986: 88)

Nasuprot i realizma i ludosti stoji produktivnost. „Normalno ljudsko biće sposobno je da se odnosi prema svijetu tako da ga u isto vrijeme vidi onakvim kakav jest i da ga shvati onakvim kako je njezinim vlastitim snagama oživljen i obogaćen. Ako je jedna od dviju sposobnosti atrofirala, osoba je bolesna; međutim, normalna osoba posjeduje obje sposobnosti, premda se njihova odnosna važnost razlikuje.“ (Fromm, 1986: 88)

Produktivnost je jedan od ključnih pojmova Aristotelovog etičkog sustava. Vrlina se određuje pomoću čovjekove funkcije. „Dobar čovjek je za Aristotela onaj koji s pomoću svoje aktivnosti, a pod vodstvom razuma, oživotvoruje mogućnosti specifične za čovjeka.“ (Fromm, 1986: 89)

Spinoza vrlinu i moć vidi kao istu stvar. „Sloboda i blaženstvo sastoje se u čovjekovu razumijevanju samog sebe i u njegovom nastojanju da postane ono što potencijalno jest, da se približi sve bliže i bliže modelu ljudske prirode.“ (Fromm, 1986). Vrlina je identična s upotrebom čovjekovih moći, dok je porok neuspjeh da ih upotrijebi. „(...) za Spinozu je

suština zla nemoć.“ (Fromm, 1986: 90). Produktivnost je dakle odgovor na moralni problem čovjeka.

Fromm kao specifične aktivnosti u kojima se pojavljuje produktivnost navodi produktivnu ljubav i mišljenje. Čovjek shvaća svijet pomoću ljubavi i pomoću razuma, odnosno emocionalno i mentalno. Ljubav i razum su dvije forme shvaćanja svijeta, te jedna nije moguća bez druge. One su izraz emocija i mišljenja kao posebnih moći. Istinska se ljubav temelji na produktivnosti, i stoga je Fromm naziva „produktivna ljubav“. (Fromm, 1986: 94) Za sve forme produktivne ljubavi karakteristični su briga, odgovornost, respekt i znanje. Obilježje produktivnog mišljenja je da subjekt nije indiferentan prema svom objektu. Mislilac je motiviran interesom za objekt. „Ideja da je odsutnost interesa uvjet za shvaćanje istine lažne je.“ (Fromm, 1986: 101) Respekt je uvjet objektivnosti, koji omogućuje da se objekt vidi onakvim kakav jest po svojoj vlastitoj prirodi. „Objektivnost ne znači ravnodušnost, ona znači respekt.“ (Fromm, 1986: 101) U vezi s proučavanjem ljudske prirode Fromm piše: „Ako je to istina s obzirom na sve objekte mišljenja, ono sačinjava specijalan problem pri proučavanju ljudske prirode.“ (Fromm, 1986: 100) Drugi aspekt objektivnosti koji mora biti prisutan je sposobnost da se vidi totalitet fenomena. Za objektivnost nije dovoljno samo da se objekt vidi onakav kakav jest, već i da čovjek sam sebe vidi onakvim kakav jest. Produktivno mišljenje je određeno ne samo prirodom objekta, nego i prirodom subjekta koji se odnosi prema objektu u procesu mišljenja. Ovo Fromm naziva dvostrukom determinacijom.

Fromm je neproduktivne orijentacije kao i produktivnu orijentaciju analizirao kao ideal tipove, koji ne postoje u stvarnosti, već su samo analitičke kategorije. U stvarnosti, uvijek se bavimo mješavinama. Omjer produktivne i neproduktivne orijentacije u svakoj osobi varira i tako određuje kvalitetu neproduktivnih orijentacija. U slučaju kada je produktivna orijentacija dominantna, neproduktivne orijentacije imaju konstruktivnu ulogu: „Svako ljudsko biće da bi preživjelo, mora biti sposobno da primi stvari od drugih, da uzme stvari, sačuva i razmijeni. Ono također mora biti sposobno da slijedi autoritet, da vodi druge, da bude samo i da se potvrdi.“ (Fromm, 1986: 107) Iz toga proizlazi da svaka od neproduktivnih orijentacija ima pozitivni i negativni aspekt, prema stupnju produktivnosti u totalnoj strukturi. Oni nisu razdvojeni, već se mogu opisati kao točke u kontinuumu koji je određen stupnjem produktivne orijentacije koja prevladava. (Fromm, 1986)

Vraćajući se na problem humanističke etike, Fromm se bavi najočitijim argumentom protiv nje – ako je vrlina isto što i ispunjenje dužnosti prema samom sebi, a porok sakaćenje samog sebe, onda je egoizam ili sebičnost norma ponašanja. Ovakva interpretacija također pretpostavlja čovjekovu urođenu zloću koja može biti zauzdana samo strahom od sankcija i strahopoštovanjem pred vlašću. Tu je savjest izgubila svoje mjesto u etici. Fromm se detaljno bavi pitanjima sebičnosti, ljubavi prema sebi, vlastitog interesa te savjesti.

Polazi od tvrdnje da moderno društvo sebičnost smatra tabuom, pogrešno je voljeti sebe. Izvor ovakvog stava je Calvinova teologija, po kojoj je čovjek u suštini zao i nemoćan. Iz pojedinca samog ne proizlazi ništa dobro, njega obilježavaju ništavnost i pokvarenost. Iz toga proizlazi prijezir i mržnja prema sebi. Za Calvina ljubav prema sebi je kao kuga. Stoga je voljeti sebe jedan od najvećih grijeha. Smatra se da ljubav prema sebi isključuje ljubav prema drugima te se izjednačava sa sebičnošću. Calvinovo i Lutherovo gledanje na čovjeka imalo je ogroman utjecaj na razvoj modernog zapadnog društva. Kant je također imao negativno mišljenje o ljubavi prema sebi. Vrlina je željeti sreću drugima, ali željeti sreću sebi etički je indiferentno, budući da je to prirodna težnja koja ne može imati pozitivnu etičku vrijednost. Kant, kao i Calvin i Luther, ističe urođenu sklonost zlu u ljudskoj prirodi. Za suzbijanje te sklonosti presudan je moralni zakon, kategorički imperativ. (Fromm, 1986)

Takav je stav poprilično atipičan za epohu prosvjetiteljstva. U njoj su neki drugi autori znatno više isticali zahtjeve za srećom pojedinca, primjerice Helvetius. Taj je zahtjev u modernoj filozofiji najradikalnije izražen kod Stirnera i Nietzschea. Ono što ih povezuje s Calvinom i Lutherom jest stav da se ljubav prema sebi i ljubav prema drugima međusobno isključuju. Osuđuju altruizam kao slabost i negiranje sebe, oni su znak degeneracije. Njihova je filozofija pobuna protiv filozofske tradicije koja pojedica podređuje silama i principima izvan njega. (Fromm, 1986) Nietzsche ljubav prema drugima tumači kao mržnju prema sebi: „Vi ne možete podnijeti sebe i vi ne volite sebe dovoljno.“ (Nietzsche, navedeno prema Fromm, 1986: 118)

U suvremenom društvu istovremeno se propagiraju dvije suprotstavljene doktrine. Prva sebičnost ističe kao vrhovno zlo, te se promiče u obitelji, školi, filmovima, knjigama i drugim instrumentima socijalnog utjecaja. Za razliku od toga, druga doktrina promiče gledanje na vlastitu korist, koja ujedno i osigurava rad za najveću korist ostalih. Ta proturječnost stvara zbrku u pojedincu i onemogućava integraciju ličnosti. (Fromm, 1986)

Fromm ukazuje na logičku pogrešnost shvaćanja da se ljubav prema sebi i ljubav prema drugima međusobno isključuju. Ako je vrlina voljeti druge kao ljudska bića, mora biti vrlina i voljeti sebe, jer smo i sami ljudska bića. „Ljubav je, u principu, nedjeljiva ukoliko je veza između „predmeta“ i čovjekove vlastite ličnosti u pitanju.“ (Fromm, 1986: 121) Fromm ističe da su sebičnost i ljubav prema sebi dvije suprotnosti. „Istina je da sebične osobe nisu sposobne da vole druge, ali one nisu sposobne ni da vole sebe.“ (Fromm, 1986: 123) Primjerice, previše brižna, dominirajuća majka zapravo posjeduje duboko potisnuto neprijateljstvo prema objektu svoje brige. Fromm primjećuje da na kraju učinak neurotično „nesebične“ majke nije previše različit od učinka sebične.

Sljedeći pojam koji Fromm uzima u razmatranje je pojam interesa. Smatra da u tom problemu postoje dva fundamentalno različita pristupa. Prvi je objektivistički, čiju najjasniju formulaciju Fromm nalazi kod Spinoze. Za Spinozu vlastiti je interes identičan s vrlinom: „Što više netko ište ono sebi korisno, to jest, nastoji i može sačuvati svoj bitak, to je više obdaren vrlinom; te, obratno, ukoliko netko zanemaruje ono sebi korisno, to jest, zanemaruje očuvati svoj bitak, utoliko je nemoćan.“ (4p20) Održavanje svog bića isto je što i realiziranje čovjekovih unutarnjih mogućnosti. Ovaj pojam vlastitog interesa je objektivniji jer se ne odnosi na subjektivni osjećaj o tome što je nečiji interes, nego u okviru onoga što je ljudska priroda. Prema ovom stajalištu, čovjek ima samo jedan stvarni interes, a to je pun razvitak svojih mogućnosti i sebe kao ljudskog bića. (Fromm, 1986)

Fromm primjećuje da se u posljednjih tri stotine godina pojam vlastitog interesa promijenio, točnije naglo se suzio i naposljetku preuzeo potpuno suprotno značenje od onoga koji mu daje Spinoza. Vlastiti interes postao je identičan sa sebičnošću, željom za materijalnim dobitcima, vlašću i uspjehom. Tako je došlo do promjene od objektivnog do, po Frommu, pogrešnog subjektivnog pristupa problemu vlastitog interesa. Umjesto interesa koji je određen ljudskom prirodom, on sada postaje ono što neka osoba osjeća kao svoj interes.

Suvremeni pojam vlastitog interesa, kako Fromm primjećuje, jest čudan spoj dvaju u svojoj suštini proturječnih pojmova: pojma interesa kod Calvina i Luthera s jedne strane, i pojma interesa kod progresivnih mislilaca poput Spinoze s druge strane. „Ono što se dogodilo bilo je to, da je čovjek prihvatio sadržaj kalvinističke doktrine, a da je odbacio njezinu religijsku formulaciju. On se učinio instrumentom ne božje volje, nego ekonomske mašine ili države.

(...) To rezultira time da suvremeni čovjek živi prema principima samonegacije, a misli u okviru vlastitog interesa.“ (Fromm, 1986: 126)

Primjer manipulacije pojmom vlastitog interesa predstavljaju totalitarne ideologije, koje napadaju kapitalizam kao moralno loš jer je rukovođen principima sebičnosti, dok ističu moralnu superiornost vlastitih sistema koji promoviraju nesebičnu podređenost pojedinca „višim“ ciljevima države, „rase“ ili „socijalističke domovine“, a zapravo prikrivaju ekstremnu sebičnost „elite“ koja želi osvojiti i zadržati vlast nad stanovništvom. Stoga Fromm smatra da su totalitarne ideologije samo maska za najekstremniju sebičnost. (Fromm, 1986)

U pogrešnom shvaćanju pojma vlastitog interesa Fromm vidi izvor brojnih suvremenih problema: „Neuspjeh modernog društva ne leži u njegovu principu individualizma, ne u ideji da je moralna vrlina isto što i težnja za vlastitim interesom, već u izopačavanju značenja pojma vlastitog interesa, ne u činjenici da su ljudi previše zauzeti vlastitim interesom, već u tome što nisu dovoljno zauzeti interesom vlastitog ja, ne u činjenici da su suviše sebični, već u tome što ne vole sebe.“ (Fromm, 1986: 129)

Problemom savjesti bavili su se brojni filozofi. Kant je savjest, kao i cijelu svoju etičku teriju, lišio sadržaja. Za njega je savjest osjećaj dužnosti. Za Nietzschea savjest ima korijen u samoafirmaciji, i to je istinska savjest, a ne religijska „loša savjest“ koju oštro kritizira. Max Scheler je smatrao da je savjest racionalnog suđenja, ali suđenja pomoću osjećaja, a ne pomoću misli. (Fromm, 1986)

Fromm razlikuje autoritarnu i humanističku savjest, koja slijedi razlikovanje autoritarne i humanističke etike. Autoritarna savjest je „glas pounutrenog vanjskog autoriteta – roditelja, države ili bilo koga tko je slučajno u jednoj kulturi vlast.“ (Fromm, 1986: 133) Autoriteti poput roditelja, crkve, države, javnog mišljenja prihvaćeni su kao moralni i etički zakonodavci. Zakone i sankcije vanjskog autoriteta čovjek usvaja i čini unutar njima te tako oni postaju dio nečijeg „ja“. Snaga autoritarne savjesti ima korijen u emocijama straha i divljenja prema autoritetu. „Dobra savjest je saznanje o udovoljavanju autoritetu (vanjskom ili pounutrenom); loša savjest je saznanje o neudovoljavanju autoritetu.“ (Fromm, 1986: 134-135) Iz prirode autoritarne savjesti proizlazi logički problem: „Paradoksalno, ali autoritarna loša savjest je rezultat osjećanja snage, nezavisnosti, produktivnosti i ponosa, dok autoritarna dobra savjest proizlazi iz osjećanja poslušnosti, ovisnosti, nemoći i grešnosti. Sv. Pavao,

Augustin, Luther i Calvin opisali su sasvim jasno upravo tu dobru savjest. Biti svjestan vlastite nemoći, prezirati samog sebe, biti obuzet osjećajem vlastite grešnosti i zloće, znaci su dobrote.“ (Fromm, 1986: 138). Čovjek, osim što se podvrgava autoritetu, istovremeno i preuzima ulogu autoriteta koji sam prema sebi postupa s jednakom strogošću i okrutnošću kao vanjski autoritet, i to takav kojem njegov predmet nikada ne može izmaknuti. Fromm tvrdi da je većina religioznih i političkih sistema u povijesti čovječanstva moglo poslužiti kao ilustracija autoritarne savjesti. Fromm poseban naglasak stavlja na roditeljski autoritet i način na koji se djeca bore s njim, što je presudni problem neuroze. Mnogi pacijenti psihoanalitičara nisu uopće u stanju kritizirati svoje roditelje. Iz osjećaja da ne zadovoljavamo svoje roditelje proizlazi osjećaj krivnje. Djetetova volja se slama te se osjećaj krivnje povećava. Dijete zapravo vodi „bitku za slobodu“: „Ožiljci koje je ostavio djetetov poraz u borbi protiv iracionalnog autoriteta, mogu se naći na dnu svake neuroze.“ (Fromm, 1986: 144)

Za razliku od toga, humanistička savjest „nije pounutreni glas autoriteta, kojemu želimo ugoditi i strašimo se da ga ne naljutimo; ona je naš vlastiti glas, prisutan u svakom ljudskom biću i nezavisan od vanjskih sankcija i nagrada. (...) Humanistička savjest je reakcija čitave naše lišnosti na svoje ispravno funkcioniranje ili nefunkcioniranje; ne reakcija na funkcioniranje ove ili one sposobnosti, već na totalitet sposobnosti koje konstituiraju našu ljudsku i individualnu egzistenciju. Savjest prosuđuje naše funkcioniranje kao ljudskih bića; ona je (kao što korijen riječi *con-sciencia* indicira) znanje unutar nekoga, znanje o našem uspjehu, odnosno neuspjehu u umijeću življenja. (...) Savjest je tako re-akcija nas samih na nas same.“ (Fromm, 1986: 145)

Cilj humanističke savjesti je produktivnost, te sreća koja je suputnik produktivnosti. Odnos savjesti i produktivnosti je recipročan – što netko produktivnije živi, to je jača njegova savjest. Zato je kod nekih ljudi glas savjesti sasvim slab i nečujan. Tragično je i paradoksalno, smatra Fromm, da je savjest najslabija onda kad je čovjek najviše treba. Ljudi moraju naučiti slušati svoju savjest i djelovati u skladu s njom, jer njezin glas nije uvijek snažan i jasan. Danas je teško slušati, odnosno čuti sebe i zbog buke mišljenja i ideja koje nas oblijeću. Čovjek je također i sve rjeđe sam sa sobom – kako Fromm piše, mi smo razvili fobiju prema samoći: „Mislim da je strah od toga da se bude nasamo sa sobom prije osjećaj zbunjenosti, koji se katkada dodiruje sa strahom da vidimo odjednom osobu tako dobro poznatu, a tako stranu.“ (Fromm, 1986: 147)

S obzirom da je slušati glas savjesti teško, često je zanemarujemo, a kao posljedica pojavljuju se indirektna reakcije poput neodređenog osjećaja krivnje ili nemira, ili osjećaj umora i ravnodušnosti. Jedna forma te tjeskobe je i iracionalni strah od smrti, koji proizlazi iz neuspjeha da se živi život, iz svijesti o potraćenom životu i šanse da produktivno upotrijebimo svoje sposobnosti. „Smrt je oporo mučna, ali ideja da moramo umrijeti, a da nismo živjeli jest neizdrživa.“ (Fromm, 1986: 148) Slično je i sa strahom od starosti, kao i sa strahom od neodobravanja. Čovjek ne odobrava sebe, jer ne živi produktivno, pa odobravanje mora tražiti od drugih, i to od svih i svakoga.

Autoritarna i humanistička svijest u stvarnosti naravno nisu odvojene, niti se međusobno isključuju. Svatko posjeduje obje, samo je različit njihov međusobni odnos.

Mnoge se etičke teorije bave pojmovima sreće i užitka. Fromm čini razliku između prirode užitka, zadovoljstva, sreće i radosti, smatrajući ih različitim i djelomično proturječnim fenomenima: „Ta analiza ukazuje na činjenicu da su sreća i radost, premda u izvjesnom smislu subjektivni doživljaji, rezultat interakcije s objektivnim uvjetima i ovisnosti o njima, i da se ne smiju brkati s pukim subjektivnim doživljajem užitka. Ti objektivni uvjeti mogu se sveobuhvatno sumirati kao produktivnost.“ (Fromm, 1986: 157-158)

Od svih etičkih teorija, najviše naglaska na užitak i sreću stavlja hedonizam. Prema zastupnicima tog učenja, užitak je vodeći princip ljudskog djelovanja, i to ne samo faktički nego i normativno. Aristip je tako smatrao da je postizanje užitka i izbjegavanje boli svrha života i kriterij vrijednosti. Poteškoća s ovim pristupom je potpuno subjektivni karakter tog principa. Epikur pokušava riješiti ovaj problem, te ustrajući na tome da je užitak svrha života, ističe da ne treba sve užitke htjeti i da samo ispravan užitak može služiti mudrom, dobrom i kreposnom životu. (Fromm, 1986)

Nehedonistički humanistički filozofi pokušavali su ne izgubiti iz vida sreću pojedinca a istovremeno sačuvati kriterije istine i univerzalnosti. Tako za Platona užitak može biti istinit ili neistinit pri čemu ispravni ljudi imaju istinite užitke. Aristotel, slično Platonu, smatra da

sramotni užitci nisu stvarno užitci. Pravi, objektivni užitci prate „aktivnosti koje dolikuju čovjeku.“ Za Aristotela, „užitak je aktivnost (*energeia*) prirodnog stanja nečijeg bića.“ (Fromm, 1986: 160) Najveća i najtrajnija sreća proizlazi iz aktivnosti razuma kao najviše ljudske aktivnosti. Tako je za Aristotela pojam istinskog užitka jednak subjektivnom doživljaju užitka zdrave i zrele osobe. (Fromm, 1986)

Fromm i ovdje smatra da Spinozina teorija nadmašuje Platonovu i Aristotelovu. Za Spinozu pojam radosti (ugode) povezan je s pojmom potencije, odnosno moći: „Ugoda je prijelaz čovjeka iz manjeg u veće savršenstvo.“ (3da1) Radost prati čovjekovu produktivnu aktivnost: „Veće ili manje savršenstvo isto je što i veća ili manja moć da se ostvare nečije mogućnosti i da se tako približi još više „uzoru ljudske prirode““. (Fromm, 1986: 160) Užitak nije motivacija za akciju, nego on prati produktivnu aktivnost. U tom stajalištu se ogleda Spinozino dinamičko shvaćanje moći. (Fromm, 1986)

Za Spencera princip užitak-bol ima biološku funkciju – stimuliraju čovjeka da postupi u skladu s onim što je korisno za njega, kao i za ljudsku vrstu, što je ključno za pojam evolucije.

Fromm u idejama Platona, Aristotela, Spinoze i Spencera ističe zajedničke ideje: „1. Da subjektivni doživljaj užitka sam za sebe nije dovoljan kriterij vrijednosti; 2. da je sreća povezana s dobrim; 3. da se objektivni kriterij za procjenjivanje užitka može naći.“ (Fromm, 1986: 162)

Fromm napominje da su sreća i nesreća stanja čitavog organizma, totalne ličnosti, a ne samo stanje duha. Užitak i sreća koji egzistiraju samo u glavi neke osobe, ali nisu uvjet njezine ličnosti, on naziva pseudo-užitak i pseudo-sreća. To su samo hinjena osjećanja, a ne istinski emocionalni doživljaji.

Fromm razlikuje nekoliko tipova užitaka. Prvi je oslobađanje od bolne napetosti, te ih on naziva zadovoljenje. To je najuobičajeniji užitak, odnosi se na zadovoljavanje potreba poput gladi, žeđi, seksualnog zadovoljenja, sna, te se u njega ne može sumnjati, a isto tako čini gotovo jedinu formu užitka u životu nemalog broja ljudi. Drugi tip je oslobađanje od psihičke napetosti. Prvi se odnose na zadovoljavanje fizioloških potreba, te su normalni i uvjet sreće,

drugi se odnose na neurotske želje, indikacije su patoloških stanja i fundamentalne nesreće, te ih Fromm naziva iracionalni užitak. Oni se „korijene u nedostacima, u nesigurnosti i tjeskobi neke osobe i oni je prisiljavaju da mrzi, zavidi ili da se podvrgava; užitak dobiven od ispunjenja tih žudnji korijeni se u fundamentalnom nedostatku produktivnosti.“ (Fromm, 1986: 168) Za razliku od zadovoljenja i iracionalnog užitka, radost pretpostavlja unutarnji trud, trud produktivne aktivnosti – ona je postignuće. Sreća i radost pratnja su produktivne aktivnosti. „Sreća je indikacija da je čovjek našao odgovor na problem ljudske egzistencije: produktivno realizirati svoje mogućnosti i tako u isto vrijeme biti jedno sa svijetom i očuvati integritet svoga „ja“. Trošeći svoju energiju produktivno, on uvećava svoje moći, on „izgara a da ne sagori“. Sreća je kriterij izvrsnosti u umijeću života, vrline u značenju koje ona ima u humanističkoj etici. Sreća se često smatra logičnom suprotnošću žalosti ili bola. Fizička ili mentalna patnja dio je ljudske egzistencije i njih doživjeti je neizbježno. Poštedjeti sebe od žalosti pod svaki cijenu može se postići jedino uz cijenu totalne ravnodušnosti, koja isključuje sposobnost da se doživi sreća. Suprotno od sreće nisu žalost ili bol, nego potištenost, koja rezultira iz unutarnje sterilnosti i neproduktivnosti.“ (Fromm, 1986: 170-171)

Rezultat ove Frommove analize tipova užitaka dovodi do zaključka o etičkom značenju užitka. Tako zadovoljenje kao oslobađanje od fiziološki uvjetovane napetosti niti je dobro, niti je loše, ono je etički neutralno. Za razliku od toga, iracionalni užitak i sreća (radost) imaju etičko značenje. Iracionalni je užitak indikacija pohlepe, neuspjeha da se riješi problem ljudske egzistencije. Sreća (radost) je, s druge strane, dokaz potpunog uspjeha u „umijeću života“. „Sreća je čovjekovo najveće postignuće; ona je odgovor njegove totalne ličnosti na produktivnu orijentaciju prema sebi i vanjskom svijetu.“ (Fromm, 1986: 172)

Vrativši se na početak rasprave o užitcima, na hedonističku teoriju, Fromm smatra da ona nije dovoljno analizirala prirodu užitka, pa je tako ispalo da je ono što je najlakše, ujedno i najvrjednije „Ali, ništa vrijedno nije lako; tako je hedonistička greška utjecala na to da se lakše može osporavati sloboda i sreća i zastupati tvrdnja da je upravo nijekanje užitka dokaz dobrote. Humanistička etika može bez daljnjega postaviti sreću i radost kao svoje glavne vrline, ali time ona ne postavlja najlakši, nego najteži čovjekov zadatak – puni razvitak njegove produktivnosti.“ (Fromm, 1986: 172)

S pitanjem užitka povezan je i problem odnosa užitka u ciljevima nasuprot užitku u sredstvima. Fromm uočava da su u modernom društvu ciljevi često zaboravljeni zbog

opsesionalne zaokupljenosti sredstvima. „Ljudi rade da bi zaradili novaca; oni zarađuju novac da bi s pomoću njega radili vesele stvari. Rad je sredstvo, uživanje je cilj. Ali što se stvarno događa? Ljudi rade da bi više zarađivali, oni upotrebljavaju zarađeni novac da bi zaradili još više, a cilj – uživanje života – izgubio se iz vida.“ (Fromm, 1986: 174) Drugim riječima, „postali smo zapleteni u mrežu sredstava i izgubili smo iz vida ciljeve.“ (Fromm, 1986: 175)

Jedno od temeljnih pitanja koja povezuju ljudsku prirodu i etiku jest je li čovjek po svojoj prirodi dobar ili zao. Humanistička etika polazi od stajališta da je čovjek sposoban da zna što je dobro i da djeluje u skladu s tim. Takvu argumentaciju nalazimo, primjerice, kod Kanta. Protivnici humanističke etike smatraju da je ljudska priroda takva da se čovjek ponaša neprijateljski prema drugima, da je zavidan, ljubomoran i lijen. Za Sokrata izvor pokvarenosti nije čovjekova priroda nego neznanje. Suprotno od toga, Stari zavjet govori da je cijela čovjekova povijest počela grijehom. Augustin je tako smatrao, a to je stajalište ostalo do danas, da je čovjekova priroda pokvarena s tim prvim grijehom, te da je svaka generacija rođena s prokletstvom kao njegovom posljedicom. Pelagije je pak smatrao da je Adamov grijeh njegov osobni i da se ne prenosi na njegove potomke. „Augustin je dobio bitku i ta je pobjeda morala odrediti – i zatamniti – čovjekov duh kroz stoljeća.“ (Fromm, 1986: 189) Renesansa donosi vjerovanje u čovjekovo dostojanstvo, moć i prirodnu dobrotu. Takvo mišljenje imao je, primjerice, i Toma Akvinski, dok se s druge strane Luther i Calvin vraćaju Augustinu i ideji čovjekove urođene zloće. Ta su dva stajališta ostala isprepletena u modernoj misli. „Mi smo danas jednako sljedbenici Augustina kao i Pelagija, Luthera i Pico della Mirandole, Hobbesa i Jeffersona. Mi svjesno vjerujemo u čovjekovu moć i dostojanstvo, ali – često nesvjesno – mi također vjerujemo u čovjekovu – a posebno našu vlastitu – nemoć i zloću i objašnjavamo ih ukazujući na „ljudsku prirodu““. (Fromm, 1986: 190)

Treći pristup je dualizam, koji čovjeka ne vidi ni kao dobrog ni kao zlog u svojoj biti. „Takva dualistička teorija zaista je vrlo privlačna za proučavaoce ljudske prirode. Ona ostavlja mjesto ideji o čovjekovoj dobroći, no ona također uvažava izvanrednu čovjekovu sposobnost za razaranje koju samo površno, proizvoljno mišljenje može ignorirati.“ (Fromm, 1986: 191) U proučavanju destruktivnosti Fromm razlikuje racionalnu, „reaktivnu“ mržnju i iracionalnu, „karakterom uvjetovanu“ mržnju. Za etiku je relevantan pojam iracionalne mržnje, koja je karakterna osobina, stalna sposobnost da se mrzi, te je usmjerena kako prema drugima tako i prema sebi. Destruktivnost je rezultat neiživljenog života. Iz toga proizlazi da je

destruktivnost sekundarna mogućnost u čovjeku koja se manifestira jedino ako on ne uspije ostvariti svoje primarne mogućnosti. Dakle, čovjek nije nužno zao, zlo je odsutnost dobrog. Specifičnost Frommova djela je povezivanje psihičkog zdravlja i neuroze s etikom. Svaka neuroza predstavlja moralni problem u smislu da su „mnoge neuroze izraz moralnih problema, i neurotički simptomi rezultiraju iz neriješenih moralnih sukoba.“ (Fromm, 1986: 199)

Pretpostavka o čovjekovoj destruktivnosti i sebičnosti dovodi do pojma etičkog ponašanja kao sprječavanja tih težnji. Fromm razlikuje sprječavanje odvijanja impulsa zla, sprječavanje svijesti o zlu i konstruktivnu borbu protiv impulsa. U prvom slučaju, osoba se nije izmijenila, njezin karakter je ostao isti, a ono što je njezina vrlina je snaga volje koja je potrebna da se odvрати od postupanja u skladu sa svojim impulsom. Drugi slučaj je sprječavanje karakteristično za autoritarnu etiku. Potiskivanjem se impuls uklanja iz svijesti, ali ne iz postojanja. To se događa najčešće putem racionalizacija. Tek se u trećoj vrsti reakcije događa borba životno-pozitivnih sila u osobi protiv destruktivnih i zlih impulsa. Cilj humanističke etike nije potiskivanje, nego produktivnost u upotrebi čovjekovih primarnih mogućnosti. „Produktivna orijentacija je osnova slobode, vrline i sreće. Budnost je cijena vrline, ali ne budnost stražara koji mora zatvoriti opakog kažnjenika, već prije budnost racionalnog bića koje mora uočiti i stvoriti uvjete za svoju produktivnost i da ukloni one faktore koji ga sprečavaju u razvitku i tako stvaraju zlo koje se, kad se jednom pojavilo, može spriječiti da postane manifestno jedino s pomoću vanjske ili unutarnje sile.“ (Fromm, 1986: 204)

Povezanost etike i karaktera kakav Fromm iznosi u svoj djelu može se protumačiti deterministički i dovesti u pitanje slobodu volje. No, Fromm se takvom stajalištu snažno opire: „Nazor da je naš karakter onaj koji određuje naše odluke nije nikako fatalistički. Čovjek, premda je poput svih ostalih bića podvrgnut silama koje ga određuju, jedino je biće obdareno razumom, jedino je biće koje je sposobno da razumije same sile kojima je podvrgnuto i koje s pomoću ovog razumijevanja može aktivno sudjelovati u svojoj sudbini i aktivno pojačati one elemente što teže za dobrim. Čovjek je jedino biće obdareno savješću. Njegova savjest je glas koji ga zove natrag samom sebi, on mu dozvoljava da zna što treba činiti, da bi postao svoj, on mu pomaže da ostane svjestan ciljeva svog života i normi koje su potrebne za postizanje tih ciljeva.“ (Fromm, 1986: 207) Fromm naglašava: „Čovjekov je glavni zadatak u životu da sebe kao ličnost rodi, da postane ono što potencijalno jest. Najvažniji proizvod njegova truda jest njegova vlastita ličnost.“ (Fromm, 1986: 210)

Fromm locira problem današnjice: „Naš moralni problem je čovjekova ravnodušnost prema samom sebi. Ona leži u činjenici da smo izgubili osjećaj značenja i jedinstvenosti pojedinca, da smo postali instrument za ciljeve izvan nas samih, da doživljavamo i tretiramo sebe kao robu i da su naše vlastite snage postale od nas otuđene. Mi smo postali stvari i naši su bližnji postali stvari. Rezultat je da se osjećamo nemoćnima i da preziremo sebe zbog naše nemoći. Budući da ne vjerujemo u vlastitu moć, mi ne vjerujemo u čovjeka, ne vjerujemo u sebe ili u ono što naše snage mogu stvoriti. Nemamo savjest u humanističkom smislu, budući da se ne usudimo pouzdati u naš sud. Mi smo stado, vjerujući da put koji slijedimo mora dovesti do cilja, jer vidimo da su i svi drugi na istom putu. Mi smo u mraku i održavamo svoju hrabrost, jer čujemo da i svi drugi zvižde kao mi.“ (Fromm, 1986: 224-225)

Ali i pruža pogled u budućnost: „Ako sad ponovim pitanje postavljeno na početku ove knjige, da li imamo razloga da budemo ponosni i da se nadamo, odgovor je opet afirmativan, ali s ogradom koja proizlazi iz onoga što smo do sad raspravili: niti je dobar, niti je loš rezultat automatski ili unaprijed dosuđen. Odluka počiva na čovjeku. Ona počiva na njegovoj sposobnosti da sebe, svoj život i sreću shvati ozbiljno, na njegovoj voljnosti da se suoči s moralnim problemom, svojim i svoga društva. Ona počiva na njegovoj hrabrosti da bude svoj i za sebe.“ (Fromm, 1986: 226)

OD LJUDSKE PRIRODE DO ETIKE – utemeljenje etike u ljudskoj prirodi

ARISTOTEL – Etika vrline i potraga za srećom

Aristotelova etika, zajedno s politikom i ekonomikom, čini dio njegove praktične filozofije. Etika kao nauka o dobru u Aristotelovoj teoriji poprima oblik nauke o najvišem dobru i dobrom životu. Etika nije znanje, nego djelovanje. Ona ne polazi od apstraktnih principa nego od iskustva djelovanja. S druge strane, njezin cilj nije dati odgovor na pitanje što bismo trebali činiti, nego kakvi bismo trebali biti. To je specifičnost Aristotelove etike vrline.

Aristotel se s jedne strane suprotstavlja sofistima i njihovom učenju, ali i ponašanju, dok s druge strane se ujedno i odvaja i naslanja na Platona: „Zamjerao je sofističko ponašanje u praksi isto kao i relativističke moralne teorije sofista. Istovremeno je prerezao uže sigurnog sidra Platonovih Formâ i otplovio na pučinu.“ (Guthrie, 2007: 323), ali i „On je bio više platoničar nego što je bio spreman ikad priznati i zapravo dobar dio ovog dijela EN1 duguje, pa čak i izrazom, Platonovoj Državi.“ (Guthrie, 2007: 324)

Etika je dakle nauka o najvišem dobru, onom dobru kojem sve teži i kojem se teži radi njega samoga. Tako je Aristotelova početna postavka: „Svako umijeće i svako istraživanje, te slično djelovanje i pothvat, teže, čini se, nekom dobru. Stoga je lijepo rečeno da je dobro ono čemu sve teži“ (EN 1094a1-3)

U potrazi za onim što bi bilo najviše dobro, Aristotel kreće od apstraktnih principa koje bi najviše dobro trebalo zadovoljiti (Shields, 2007):

1. Traži se zbog sebe samog
2. Druge stvari žele se zbog njega
3. Ne želimo ga zbog drugih stvari
4. Ono je potpuno (*teleion*), u smislu da se traži radi sebe samog
5. Ono je samodostatno (*autarkes*), u smislu da je njegova prisutnost dovoljna da životu ništa ne nedostaje

Takvo najviše dobro je sreća (blaženstvo). Sreću želimo zbog nje same, druge stvari želimo kako bismo bili sretni, ako postignemo pravu sreću, naš život je potpun i ne nedostaje mu ništa, sreća je dovoljna da bi naš život bio dobar. „Ono što se traži radi sebe samog nazivamo krajnjim od onoga što se traži radi čega drugog, i ono što se nikada ne traži radi čega drugog od onih stvari što se žele po sebi i radi drugog, dok ono što se traži samo radi sebe samog, a nikada radi čega drugog, nazivamo krajnjim u punome smislu. Smatra se da je blaženstvo takvo više od bilo čega drugog; njega uvijek biramo radi njega samog, a nikada radi čega drugog; dočim čast, užitak, um, i sve kreposti biramo zaista i radi njih samih (jer i kad od tih ne bi ništa proizašlo, ipak bismo izabrali svaku od njih) ali i radi blaženstva, pretpostavljajući kako ćemo s pomoću njih postati blaženi. Međutim, blaženstvo nitko ne bira radi tih stvari, a ni radi bilo čega drugog.“ (EN 1097a30-b6) Zbog toga sreću želimo iznad svega drugoga. Međutim, iako se oko toga lako složiti, neslaganja se pojavljuju kada postavimo pitanje o prirodi sreće. „Što se tiče same riječi slažu se gotovo svi; jer i svjetina i oni obrazovani kažu kako je to blaženstvo, pa poistovjećuju 'dobro živjeti' i 'dobro djelovati' s biti blaženim. Ali oko toga što je blaženstvo oni se razilaze, i u tome se svjetina ne slaže s mudracima.“ (EN 1095a17-22) Na filozofima je, smatra Aristotel, odrediti prirodu sreće.

Aristotel uzima objektivni pojam sreće. Takav pojam sreće sastoji se u zadovoljavanju određenih kriterija koji nisu određeni željama subjekta. Za razliku od toga, subjektivni pojam sreće odnosi se na sreću za koju subjekt može reći da zna da je ima, odnosno da je sretan – subjekt prosuđuje svoju sreću. U slučaju objektivne sreće, možemo primjerice reći da je osoba u krivu u pogledu vlastite sreće, dok kod subjektivnog prisupa to nije moguće. (Shields, 2007)

O prijevodu riječi *eudaimonia* dosta se raspravljalo. Najčešći hrvatski prijevodi su sreća i blaženstvo. Shields pak smatra da sam prijevod zapravo i nije ključan, jer je od pojma važnije njegova definicija. Dakle, nazvali to srećom ili blaženstvom, mislimo na ono što zadovoljava kritrije najvišeg dobra.

Aristotel dalje raspravlja o stvarima koje ljudi najčešće pogrešno smatraju srećom, poput bogatstva, časti i užitka. Novac je samo sredstvo, samim time ne može biti najviše dobro. Čast pak ovisi o drugim ljudima, što je nespojivo s najvišim dobrom, jer ljudi mogu odavati počast i onome što nije vrijedno, a ne častiti ono što jest. Kod užitka, stvar je nešto složenija. Ovdje treba uzeti u obzir da se u pozadini Aristotelove etike nalazi njegova teorija psihologije. Za

Aristotela, sva živa bića imaju dušu. Ali među njima postoji hijerarhija, počevši od najnižih biljaka, koje imaju samo vegetativnost, preko životinja koje uz to imaju i percepciju, do ljudskih bića koja se odlikuju i razumom. Iz ovoga proizlazi Aristotelov pomalo oštar stav prema hedonistima – njihov život je kao život životinja. Oni koji traže samo užitak zanemaruju da su i razumska bića, te tako sami sebe smještaju niže u hijerarhiji bića. Treba naglasiti da užitak sam po sebi nije loš, ali svakako nije najviše dobro. Ovdje se jasno vidi kako se etika nastavlja na spoznaje iz ranijih Aristotelovih dijela, posebno djela *De Anima*.

Povezanost etike i ljudske prirode u Aristotelovoj teoriji najjasnije se vidi iz temeljne postavke da je ono što je dobro za ljudska bića određeno onim što su ljudska bića po prirodi. „Nu takav bi život bio izvrsniji od same čovjekove naravi; jer on neće tako živjeti ukoliko je čovjek, nego ukoliko je u njemu prisutno štogod božansko, i koliko to nadmašuje našu složevinu, toliko i njegova djelatnost onu prema drugoj kreposti. I ako je um nešto božansko u usporedbi s čovjekom, onda je i život u skladu s njim božanski u usporedbi s čovjekovim životom. Stoga se ne treba povoditi za onima koji nagovaraju da kao ljudi moramo misliti o ljudskim stvarima i kao smrtnici o smrtnima, nego — koliko god je to moguće — moramo se obesmrtniti i sve učiniti kako bismo živjeli u skladu s onim što je najizvrsnije u nama. Pa iako je to olinom maleno, ono svojom moći i časnošću uvelike nadmašuje sve ostalo. Isto tako to bi bilo i svaki pojedinac, jer je ono poglavito i bolje u njemu. I bilo bi besmisleno ako bi čovjek izabrao ne vlastiti život, nego onaj koga drugoga. Pa tako ono što je prije rečeno pristajati će i sada: ono što je čemu svojstveno to je po naravi svakomu i najbolje i najugodnije. A čovjeku je takav život u skladu s umom, jer um je najviše sam čovjek. Zbog toga je takav život i najblaženiji.“ (EN 1177b26-78a8)²

² Alternativni prijevod (Guthrie, 2007):

„Ali takav bi život bio previsoko za čovjeka jer on neće tako živjeti dok god je čovjek, već dok god ima bljesak božanskog u sebi i koliko se ta božanskost razlikuje od konkretne cjeline. Toliko će se njegova djelatnost razlikovati od djelatnosti ostatka vrline. Ako se nous božanski, onda, u usporedbi s čovjekom, život u skladu s njime bit će božanski u usporedbi s ljudskim životom.

Ipak, ne trebamo slijediti one koji nam savjetuju da onaj tko je čovjek treba razmišljati poput čovjeka, da smrtnici misle misli prikladne smrtnicima. Ne, moramo učiniti sbe što možemo da bismo postali besmrtnima, sve što možemo da živimo u skladu s najboljim u nama. Koliko god malo obujmom, u snazi i vrijednosti ovo daleko nadmašuje ostalo. Budući da je to ono što upravlja njime i noli njegov dio, činilo bi se da to jest svaki čovjek i bilo bi neobično ne izabrati vlastiti život, nego život nečeg drugog. Ono što smo rekli ranije pristajati će i sad: svakom pojedinom živom biću najbolje je i najugodnije ono što naravno pripada njemu. Budući da je nous više od ičega jest čovjek, to se odnosi na život uma, a čovjek koji ga vodi, najsretniji je. Život u skladu s ostatkom vrline je drugotan, jer su djelatnosti prema njoj [tek] ljudske.“

Iako Aristotel smatra da ljudska bića nisu stvorena nikakvim namjernim djelovanjem vanjskih agenata, istovremeno inzistira da se konačne svrhe očituju u prirodi i kada je odsutan namjerni dizajn. Iz toga proizlazi da je moguće identificirati ljudsku svrhu, odnosno zadaću. „Ali i reći kako je blaženstvo najviše dobro čini se uobičajenim izjavkom, pa se traži jasnije tumačenje što je ono. Možda se do toga može doći odredi li se što je čovjekova zadaća. Jer kao što je frulaču, kiparu i svakom umjetniku — a i svugdje gdje postoji neka zadaća i djelatnost — dobro i vrsnoća, čini se, u dotičnoj zadaći, tako bi bilo i čovjeku, ako postoji kakva njegova zadaća. Zar tesar i kožar imaju nekakve zadaće i djelatnosti, a čovjek ih nema, nego je rođen bez zadaće? Ili pak, kao što oko, ruka, noga i uopće svaki od dijelova bjelodano ima svoju zadaću, i čovjek je ima pored svih tih? A što bi ona onda bila? Samo življenje je, čini se, zajedničko i biljkama, dok mi tražimo ono svojstveno samo čovjeku; stoga moramo odstraniti životnu hranidbu i rasteenje. Slijedio bi zatim osjetilni život, ali i on se čini zajedničkim i konju i volu i svakoj životinji. Preostaje djelatni život razumskog dijela.“ (EN 1097b22-1098a3)

Dakle, za stvari koje imaju zadaću, dobro procjenjujemo u funkcionalnim terminima, odnosno po tome kako obavljaju svoju zadaću. Tako dolazimo do aristotelovog argumenta funkcije (argumenta zadaće) (Shields, 2007):

1. Zadaća svake vrste *x*-a određena je izoliranjem *x*-ovog jedinstvenog i karakterističnog djelovanja.
2. Jedinstveno i karakteristično djelovanje ljudskih bića je rasuđivanje.
3. Dakle, zadaća ljudskih bića je (ili uključuje kao središnje) rasuđivanje
4. Izvršavati zadaću je djelovanje (gdje će, kod živih bića, to biti aktualizacija određenog kapaciteta duše)
5. Dakle, izvršavanje ljudske zadaće je djelovanje duše u skladu s rasuđivanjem (razumom).

Aristotel dakle zaključuje da se ljudsko dobro sastoji u vođenju ispunjenog i za ljude karakterističnog života. „U slučaju čovjeka nema sumnje što je njegova posebna sposobnost. On dijeli život s biljkama, osjet sa životinjama. Jedino je *logos*, moć rasuđivanja, isključivo njegova, pa je njegova ispravna uloga kao ljudskog bića 'djelatnost *psyche* u skladu s *logosom*, a ne bez *logosa*.' Uz *logos*, kao specifično ljudski, ide, kao što je već zabilježeno, moralni osjećaj ili osviještenost za pravo i krivo, a dobro za čovjeka postaje djelatnost *psyche*

(jednako točan prijevod bi bio 'provođenje života') koje je u skladu s vrlinom.“ (Guthrie, 2007: 325) Iz ovoga se mogu iščitati tri stvari koje karakteriziraju ljudsku sreću. Prvo, ljudska sreća je vrsta življenja, odnosno ona je aktivnost više nego pasivno stanje ili afektivno iskustvo. Sreća je zapravo djelovanje a ne bivanje. Drugo, uvjeti ljudske sreće su objektivno zadani. Naime, mi ne bismo vlastitu bit. Treće, Aristotel očekuje da će se prosudbe ljudske sreće protezati preko velike većine, a možda i cijelog ljudskog života. Za sreću o kojoj on govori, koja je aktivan izraz objektivno zadanog cilja, ne može se reći „Bila sam sretna jučer ujutro.“

Iz svega toga slijedi Aristotelova karakterizacija ljudskog dobra u kanonskom obliku: ljudsko dobro je djelatnost duše koja odražava razum u skladu s vrlinom. Za Aristotela, vrlina je odraz izvrsnosti. Najbolji život za ljudsko biće je život koji izražava na najizvrsniji način ona obilježja koja su karakteristično ljudska. S obzirom da je sreća, *eudaimonia*, najviše dobro, očekujemo da se nju želi zbog nje same, ni zbog čega drugoga, dok druga dobra želimo zbog nje, te da njena prisutnost čini život potpunim. (Shields, 2007) Sretan život je život življen na način izvrsnosti, odnosno u skladu s vrlinom.

Aristotelova rasprava o vrlinama utemeljena je u njegovoj psihologiji. Duša ima dva dijela: razumni i nerazumni: „Već prije rekosmo kako postoje dva dijela duše, jedan koji je razuman i drugi koji je nerazuman.“ (EN 1139a4-5) Razumni dio duše može biti teoretski ili praktični. Teoretski dio bavi se razumijevanjem, a praktični se bavi onime što treba napraviti, odnosno upravlja djelovanjem. U skladu s tim, vrline mogu biti intelektualne, odnosno umne, ili moralne, odnosno ćudoredne. „Krepost je, dakle, dvostruka: umna i ćudoredna. Umna krepost ima uglavnom i začetak i porast po pouci, pa joj stoga treba iskustva i vremena; dočim ćudoredna krepost nastaje po navičaju, od čega joj potječe i samo ime, nastalo malom izmjenom riječi običaj. Prema tome je bjelodano kako ni jedna od ćudorednih kreposti ne nastaje u nama po naravi, jer se ni jedna od stvari koje su po naravi ne može preinačiti navadom.“ (EN, 1103a14-20) Dakle, moralne vrline su vrline koje se odnose na karakter, ali one nisu povezane isključivo s nerazumnim dijelom duše. Moralne vrline stječu se navikom, odnosno one su trajne osobine volje i navika stečena vježbanjem. Umne vrline razvijaju se uglavnom poukom.

Aristotel također razlikuje prirodnu (naravnu) vrlinu od vrline u punom smislu. Prirodna vrlina je potencijalnost, koja se tek treba razviti, prvenstveno usađivanjem dobrih navika. Njoj

nedostaje um (*nous*), te stoga može biti i štetna. „U takvom poimanju prirodne tj. potencijalne vrline Aristotel nalazi odgovor na slavni prijepor oko toga je li vrlina prirodna (dolazi od *physis*) ili je tek pitanje običaja, pogodbe ili zakona (*nomos*) nametnutog čovjekovoj prirodi protiv njegove volje.“ (Guthrie, 2007: 327) Zapravo, tu se radi o poznatom sukobu nature vs. nurture, odnosno priroda ili odgoj. „Aristotel otvoreno priznaje da je malo tko sposoban postići pravu za razliku od „naravne“ ili moguće vrline; „mnogi“ moraju biti navedeni do toga da uvide prednosti dobrog ponašanja kroz roditeljski odgoj, javno mišljenje, pravne zabrane i slično. Ali da *postoje* standardi, on uopće ne sumnja, i ono što ga održava je vjera da budući da svi ljudi imaju dar razuma, makar ga mnogi zloupotrebljavali, neki ga njeguju sve dotle dok ne postignu *phronesis*, sposobnost razlikovanja dobra od lošeg u pojedinim slučajevima, koju on uspoređuje s osjetilnošću (prema tome pribličavajući ga *nous-u*).“ (Guthrie, 2007: 338)

Aristotel prvo raspravlja o vrlinama karaktera. Njega najviše zanima način na koji se postaje dobrom osobom, što je u skladu s ciljem kojeg on postavlja etičkoj teoriji – da nam pomogne da postanemo dobri: „Budući sadašnje istraživanje nije radi znanstvene spoznaje, kao u drugim granama (jer ne proučavamo kako bismo spoznali što je krepost, nego da postanemo dobri, inače nam ona ne bi ništa koristila), nužno je razvidjeti ono što se tiče djelatnosti, naime: kako ih treba izvršiti, jer — kao što rekosmo — one određuju susljedna stanja.“ (1103b26-30)

Aristotel vrlinu definira kao sredinu između dviju krajnosti:

„Dakle, krepost je stanje s izborom, zapravo srednost u odnosu prema nama, a određena načelom, naime onim kojim bi je odredio razborit čovjek. Ona je srednost između obaju poroka, onoga prema suvišku i onoga prema manjku; a i zbog toga što poroci ili ne dostižu ili premašuju potrebnu mjeru u čuvstvima i djelatnostima, dok krepost i nalazi i izabire sredinu.“ (EN 1106b36-1107a6)

„Budući smo već prije rekli kako treba izabrati sredinu, a ne ni suvišak ni manjak, i da je sredina ono što nalaže ispravno načelo, pretresimo sada upravo to.“ (EN 1138b18-20)

Iz ovih navoda proizlazi (Shields, 2007):

- Vrlina je stanje
- Vrlina je vrsta stanja koja proizlazi iz odluke

- Vrlinu određuje prava vrsta rasuđivanja, rasuđivanje koje može rezultirati općenitim smijerom ponašanja u općenitim situacijama, iako ne može proizvesti detaljna pravila za sve moguće situacije
- Ova vrsta ispravnog rasuđivanja je ono do čega bi inteligentna osoba, odnosno osoba koju odlikuje razumijevanje i praktična mudrost, došla u dotičnoj situaciji.
- Naposljetku, vrlina je sredina između krajnosti, ali samo u odnosu na nas.

Guthrie pojašnjava: „Vrlina je, prije svega, ustaljena sklonost, trajno stanje (*hexis*, latinski *habitus*). Izvršenje jednog vrlog djela nije jamac vrline. Kriterij je čini li se ono „protiv vlastite naravi“ ili se čini voljno i s određenim zadovoljstvom.“ (Guthrie, 2007: 335)

To posebice vidimo iz sljedećih odlomaka:

„Kao što kažemo, kako neki koji čine pravedne stvari ipak sami nisu pravedni — poput onih što čine stvari naložene zakonom, bilo nehotice bilo iz neznanja bilo zbog čega drugog, a ne zbog samih tih stvari (iako ti čine stvari koje treba i one koje treba činiti valjan čovjek) — isto tako, čini se, postoji i stanje u kojem čovjek može izvršavati pojedine čine da bi bio dobar, naime: mora te čine izvršiti prema izboru i radi njih samih.“ (EN 1144a13-20)

„Užitak ili bol koji prati djela treba uzeti kao pokazatelj njihovih stanja. Onaj tko se usteže od tjelesnih naslada i uživa u samome tome taj je umjeren; onaj kojemu je takvo što tegotno taj je neobuzdan; onaj opet tko izdržava strahote i uživa, ili mu barem nije mučno, taj je hrabar; kojega to boli taj je strašljivac. Jer čudoredna krepost se bavi užicima i bolima. Naime, zbog užitka činimo ružne stvari, a zbog bola se uzdržavamo od lijepih. Stoga, kako Platon kaže, trebali bismo se već od djetinjstva odgajati tako da osjećamo radost i bol kako treba, jer to je pravi odgoj.“ (EN 1104b1-13)

Dakle, dobri ljudi postat ćemo samo stalnim ponavljanjem dobrih djela. „Pravo se stoga kaže kako pravedan čovjek postaje čineći pravedna djela, a umjeren čineći umjerena; ako takva sâm ne počinja, nema ni najmanje vjerojatnoće da ikad postane dobar.“ (EN 1105b9-13)

Od svih ovih sastavnica vrline, najznačajnija je doktrina sredine. Nju je najlakše razumjeti, kako inzistira i sam Aristotel, u odnosu na pojedinačne vrline: hrabrost je sredina između straha i drskosti. Darežljivost je, primjerice, sredina koja se tiče davanja i uzimanja novca.

Blagoćudnost je sredina u odnosu na srdžbu. Umjerenost je sredina prema užiticima, dok je pretjeranost u njima razuzdanost. Uz umjerenost i hrabrost, Aristotel posebno cijeni velikodušnost i pravednost. Velikodušnost je svojevrсни ideal, predstavlja, mogli bismo reći, idealnog građanina. Velikodušnost je „ures vrlinama“. Vrlini pravednosti posvećena je cijela V. knjiga Nikomahove etike. Za razliku od drugih vrlina, ona nije sredina, nego se odnosi na sredinu. Aristotel razlikuje nekoliko vrsta i podvrsta pravednosti. Ona se u prvom redu dijeli na distributivnu i korektivnu pravednost. „Može se pretpostaviti da je distributivna pravednost osiguravala pravedne raspodjele na prvom mjestu, a funkcija je korektivne vrste bila obnavljanje ravnoteže ako je bila poremećena, na istom polju ljudskih odnosa.“ (Guthrie, 2007: 355) No, one ipak djeluju u različitim poljima. Distributivna pravednost primjenjuje se u podjeli časti, novca ili drugih stvari koje su poželjne među državljanima u određenoj državi, dok se korektivna pravednost s druge strane tiče poslova koji uključuju kupovinu i prodaju. Aristotel još govori o političkoj pravednosti, te pravednosti u domaćinstvu. Pravičnost je oblik pravednosti, ali nadmoćan zakonskoj pravednosti. Narav pravičnosti je da bude korektiv zakona, kada je zakon nedostatan zbog svoje općosti. (Guthrie, 2007)

Ideja izbjegavanja pretjeranosti i poroka nešto je što Aristotel dijeli s Platonom. Oni su dali filozofski oblik tipično grčkoj ideji, koja se ogleda i u pitagorovskoj filozofiji, kod tragičara, kao i u natpisu iz Delfskog svetišta: „Ničega previše.“ „To isticanje vrijednosti umjerenosti i opasnosti pretjeranosti vjerojatno je najvrjednija ostavština grčke etičke misli, bilo u narodnoj predaji ili filozofskoj teoriji.“ (Guthrie, 2007: 336)

O sredini Aristotel još piše:

„Podrazumijevam čudorednu krepost. Ta se, naime, bavi čuvstvima i djelatnostima, u kojima je i suvišak i manjak i sredina. Jer i bojati se i biti hrabar i žudjeti i srditi se i smilovati se, i uopće ćutjeti užitek i bol, može se i previše i premalo, a ni jedno nije dobro; dočim ćutjeti to onda kad treba, prema čemu treba, prema kojima treba, zbog čega treba i kako treba i sredina je i ono najbolje, kao što i pripada kreposti. Isto tako, što se tiče djelatnosti postoji suvišak manjak i sredina.“ (EN 1106b16-24)

Doktrina sredine izložena je brojnim kritikama. Neke od njih inzistiraju da je doktrina sredine forsirana ili umjetna, ili općenito nedostatna. Neke kritike su vrlo površne, primjerice one koje se temelje na nedostatku naziva za pojedine krajnosti. Druge su nešto utemeljenije, a temelje se na činjenici da je za neke vrline teško pronaći krajnosti, primjerice za iskrenost. Naposljetku, iz Aristotelove teorije je teško odrediti koje su to vrline koje bismo trebali slijediti. (Shields, 2007) No, kako kaže Guthrie: „*Etika* nije djelo znanstvene teorije, nego praktičan priručnik, vodič za život. Kao takav, nije mu cilj dosljednost, jer je život sam po sebi pun nedosljednosti.“ (Guthrie, 2007: 326)

Shields raspravlja o jednom zanimljivom aspektu Aristotelovog djela, a to je, kako je on naziva, „zagonetka akrasije“. Akrasija je slabost volje, ili nedostatak samokontrole, tj. vladanja sobom. Situacije u kojima ipak radimo ono što smo odlučili da nećemo napraviti dovode do propitivanja odnosa između različitih dijelova duše, odnosno različitih dijelova nas samih. On kritizira Sokratovu poziciju koja negira mogućnost akrasije. Za Sokrata, svi slučajevi slabosti uključuju kognitivni neuspjeh. „Sokrat se u cijelosti protivio takvu nauku, držeći da i ne postoji neuzdržnost; jer nitko tko prosuđuje ne djeluje protiv onoga što je najbolje, nego samo iz neznanja.“ (EN 1145b26-29) Dakle, prema Sokratu, uzrok naše slabosti ne bismo trebali pripisati neuspjehu naše volje, nego pogrešnoj procjeni. Aristotel smatra da ovakav pogled počiva na pogrešnoj moralnoj psihologiji, prema kojoj smo mi visoko unificirani agenti. Zapravo, nismo. Naša duša ima razumni i nerazumni aspekt, koji mogu doći u sukob. Aristotel također postavlja razliku između imanja i korištenja znanja. Naposljetku, objašnjava formu praktičnog silogizma. On prethodi, barem implicitno, svemu što radimo s namjerom. Sastoji se od univerzalne i partikularne premise, od kojih univerzalna govori koji cilj bi trebalo ostvariti, dok partikularna smješta aktera u situaciju na kojoj se univerzalna premisa primjenjuje. Iz ovih dvaju postavki proizlazi Aristotelovo stajalište o akrasiji. Pogreške u znanju mogu imati više oblika:

1. Imamo ali ne koristimo znanje univerzalne premise
2. Imamo ali ne koristimo znanje partikularne premise
3. Imamo i koristimo znanje obaju premisa ali ih ne koristimo istovremeno

Tako, istovremeno, netko može i znati i ne znati. Akrasija uključuje vrstu pogreške u znanju, samo ne u jednostavnoj vrsti znanja kakvu je razmatrao Sokrat. (Shields, 2007)

U Aristotelovoj etici jedna vrlina, ili pratitelj vrlina, zauzima posebno mjesto. Radi se o prijateljstvu. Ovaj dio etike negira egoističnu usmjerenost Aristotelove teorije – usmjereni smo na sreću i najbolji način da je postignemo. „Korektiv ove zablude je Aristotelov tretman prijateljstva (philia)“ (Shields, 2007: 334)

Aristotel razlikuje nekoliko vrsta prijateljstva:

1. Prijateljstvo koje se temelji na koristi
2. Prijateljstvo koje se temelji na zadovoljstvu
3. Prijateljstvo koje se temelji na dobroti, potpuno ili savršeno prijateljstvo, gdje dvoje ljudi jednakih u vrlini brinu jedno o drugome zbog njih samih i temelje svoje prijateljstvo na karakteru.

Za Aristotela prve dvije vrste prijateljstva se lako razvrgnu i imaju tendenciju da nestanu kada presuši izvor iz kojeg nastaju. One ne zahtijevaju ikakav obzir prema drugome. To su sekundarni oblici prijateljstva. Iako su korisni, ponekad i neophodni, oni zapravo nisu pravo prijateljstvo, koje se temelji na dobroti. U svom najboljem obliku, prijateljstvo traje dok traje i vrlina, a s obzirom da je vrlina stabilno stanje karaktera te se proteže kroz vrijeme, pravo prijateljstvo se ne može lako razvrgnuti. U savršenom prijateljstvu očekujemo da prijatelji jedni druge smatraju drugim ja. Stoga imamo razloga da prijatelje volimo kao što volimo sebe, a imamo razloga voljeti sebe. Ta ljubav prema sebi treba se temeljiti na shvaćanju sebe kao razumskog bića. Shields komentira kako Aristotel ovdje radi ključan cross-over, sa sebe na drugoga i na taj način s uskog egoizma na neospornu formu altruizma. (Shields, 2007)

Aristotel argumentira ovakav stav posežući ponovo za izvornim uvjetima koje treba zadovoljiti najviše dobro. Naglašava da je prijateljstvo neophodno za samodostatnost, odnosno za život u kojem ništa ne nedostaje. Možemo postići procvat kao ljudi samo u društvu nezamjenjivog prijatelja. Takvi ljudi su naši prijatelji jer su dobri, a ne smatramo ih dobrima zato što su naši prijatelji.

Shields rakonstruira Aristotelov argument kako slijedi (Shields, 2007):

1. Ako smo dobri i puni vrlina, prema sebi se odnosimo s prikladnom samoljubavlju
2. Ako su ove osobine vrijedne ljubavi na način kako se pojavljuju u nama, onda nisu manje vrijedne ljubavi ako se pojavljuju u našim prijateljima, koji su naše drugo ja
3. Budući da su jednaki nama po vrlinama, naši prijatelji će pokazati iste dobre odlike koje mi sami pokazujemo

4. Dakle, dobre odlike koje se pokazuju u našim prijateljima su vrijedne ljubavi
5. Ako su njihove odlike vrijedne ljubavi, onda nam to daje razlog da se brinemo za svoje prijatelje zbog onoga što oni jesu.
6. Dakle, imamo razlog brinuti se za svoje prijatelje zbog onoga što oni jesu.

Druga linija argumentacije o prijateljstvu proizlazi iz definiranja najvišeg dobra kao nečeg samodostatnog, te Aristotelove tvrdnje da čovjek ne može biti samodostatan bez prijatelja:

„Ako je dakle veoma sretnu čovjeku opstanak vrijedan izbora sam po sebi, budući je po naravi i dobar i ugodan, a prilično je isti takav i onaj njegova prijatelja, onda je i prijatelj jedna od stvari vrijednih izbora. A ono što treba izabrati to i mora imati, inače će u tome biti nedostatan. Stoga će čovjeku koji ima biti blažen trebati valjanih prijatelja.“ (EN 1170b14-19)

Argument o prijateljstvu kao uvjetu samodostatnosti može se rekonstruirati ovako (Shields, 2007):

1. Ako osoba nema prijatelja vrijednih izbora, onda osobi manjka nešto vrijedno izbora
2. Ako osobi manjka nešto vrijedno izbora, onda osoba nije samodostatna
3. Ako osoba nije samodostatna, osoba nije sretna
4. Dakle, ako osoba nema prijatelje vrijedne izbora, osoba nije sretna.

Aristotelova etička teorija značajno se oslanja na njegovu metafiziku i psihologiju. U potrazi za onim što je najviše dobro za ljudska bića, Aristotel zapravo govori o ljudskoj prirodi. U ljudskoj je prirodi potraga za srećom, koja je najviše dobro jer udovoljava kriterijima da je dobro po sebi, potpuno i dovoljno za život kojem ništa ne nedostaje. Izvrsnost, odnosno život u skladu s vrlinom kakvu zagovara Aristotel je prvenstveno izvrsnost ljudskih bića kao takvih, te stoga utemeljenje takve teorije mora biti u shvaćanju ljudske prirode.

U njegovoj filozofiji ljudskog života, filozof-kralj predstavlja nedostižan ideal. Guthrie apostrofira ovaj nesklad između zbilje i ideala kao obilježje *Etike* koje se stalno susreće, ali i napominje: „To ne odražava nedosljednost u Aristotelovom nauku, nego njegovu osviještenost o mučnoj istini da, s obzirom da filozofske i znanstvene težnje (kako je vjerovao) sačinjavaju savršen život za čovjeka, život koji je bio navlastito njegov vlastiti, jer je iskoristio talente koje samo on od svih zemaljskih stvorenja posjeduje, ipak, zbog dvojstva ljudske naravi, tjelesne i duhovne, nitko ne može obavljati te djelatnosti isključivo i

neprekidno, a neki ih uopće nisu dostojni.“ (Guthrie, 2007: 316) Također, „Strast nije ništa manje dio naše vlastite naravi nego razum i može tjerati ljude u krivom smjeru.“ (Guthrie, 2007: 328)

Aristotel je realist: „Njegove psihologijske i biologijske studije, sjedinjene s njegovim ukorijenjenim intelektualizmom, uvjerile su ga u nadmoćnost čovjeka kao takvog – kao razumnog bića – nad nižim životinjama; ali istovremeno, kao intelektualni i moralni aristokrat, nije si mogao pomoći da ne zapaža da su standardi mnogih njegovih sudrugova očajno zakazali u moralnim pitanjima u kojima se puno očekuje od tako obdarenih stvorenja; doista, ako padnu na najnižu razinu, daleko su ispod divljih zvijeri.“ (Guthrie, 2007: 346) No, „(...) zli su ljudi nesretna stvorenja, puna pokajanja.“ (Guthrie, 2007: 368)

SPINOZA – Etika strasti

Spinozina etika temelji se na njegovoj psihologiji, koja je pak potpuno utemeljena na njegovoj metafizici.

Polazišna točka Spinozine metafizike je monizam, čiji je ključni pojam supstancija. Supstancija je „ono što jest u sebi i što se sobom poima: to jest ono čiji pojam ne treba pojam druge stvari da bi iz njega bio stvoren.“ (1def3) Monizam zapravo znači da postoji samo jedna stvar na svijetu, a to je supstancija. Modusi su stanja supstancije, a atributi ono što razum na njoj opaža. Bog je supstancija koja se sastoji od beskonačno atributa, od kojih razum opaža samo dva: mišljenje i protežnost.

Za Spinozinu metafiziku karakterističan je ne samo determinizam, odnosno teza da je svaki događaj determiniran prethodnim stanjem svijeta, nego još stroža teza – necesetarizam, teza koja kaže da su sve istine apsolutno nužno takve i da postoji samo jedan mogući slijed događaja. Tako i Bog djeluje ne kao stvoritelj iz svoje volje, nego iz nužde svoje naravi. (Della Rocca, 2008)

Spinozina filozofija uma počiva na jednom aksiomu: „Spoznaja posljedice ovisi o spoznaji uzroka i uključuje je u sebi.“ (1ax4) Dakle, spoznati stvar znači spoznati njezine uzroke. Spinoza zastupa tezu identiteta uma i tijela. Um je jednostavno ideja u Božjem intelektu, odnosno Božja ideja tijela. Tako Spinoza prihvaća ideju panpsihizma – sve stvari su mentalne (umne). (Della Rocca, 2008)

Za razumijevanje Spinozine psihologije ključan je pojam kojeg uvodi na početku trećeg dijela Etike, a to je pojam univerzalne težnje za samoodržanjem:

„Svaka stvar, koliko je do nje, nastoji istrajati u svom bitku.“ (3p6)

Tu tvrdnju Della Rocca smatra središnjim poučkom Spinozine psihologije, etike i političke filozofije. (Della Rocca, 2008) Čini se da ova tvrdnja izvire bez reference na išta prethodno u samoj Etici, osim u dvije prethodne tvrdnje:

„Nijedna stvar ne može biti uništena osim od izvanjskog uzroka.“ (3p4)

Za ovaj poučak Spinoza piše da je jasan samo po sebi, „jer definicija svake stvari potvrđuje, a ne nijeće bit te stvari, ona postavlja bit stvari, a ne ukida je. Dok dakle pozornost obraćamo

samo na tu stvar, a ne i na izvanjske uzroke, nećemo u njoj naći ništa što bi je moglo uništiti, što je i trebalo dokazati.“ (3p4d)

Della Rocca propituje ovu postavku referirajući se na protuprimjere koji bi je mogli dovesti u pitanje, odnosno slučajeve u kojima stvari same donose svoje uništenje. Tako Spinoza navodi primjere samoubojstva i svijeće. U slučaju samoubojstva, čini se da je osoba koja ga počinj uzrok svog vlastitog uništenja. Također, svijeća goreći prestaje postojati, bez izvanjskih uzroka. U slučaju samoubojstva Spinoza priznaje da osoba može uništiti samu sebe, ali također naglašava da u takvim slučajevima uništenje ne dolazi od same ljudske biti, nego od izvanjskih uzroka. „Nitko, dakle, tko nije ovladan od izvanjskih uzroka koji su suprotni njegovoj naravi, neće zanemariti težiti za onim što mu je korisno ili zanemariti sačuvati svoj bitak. (...) Da bi pak čovjek iz nužnosti svoje naravi nastojao ne opstojati ili se promijeniti u neki drugi oblik, to je isto tako nemoguće kao što je nemoguće da ni iz čega nešto nastane, a što svatko može uvidjeti uz malo razmišljanja.“ (4p20s) U slučaju svijeće, ona se može uništiti samo zbog neke stvari izvan njezine naravi, te nečega izvan svijeće same, primjerice zbog činjenice da je netko zapalio svijeću.

Dakle, uništenje same stvari nikad ne proizlazi iz njezine biti. Faktori izvan njezine biti moraju objasniti njezino uništenje. Ovo je jasnije ako znamo da je, za Spinozu, bit stvari sadržana u njezinim uzrocima. Kada uzmemo u obzir samo bit stvari, ne možemo naći u njima ništa što bi tu stvar spriječilo da opstoji.

Ova postavka, prema Della Rocci, govori nešto i o odnosu čovjeka i Boga. Za Spinozu, Bog je drukčiji od nas, kao i od drugih konačnih stvari, samo po pitanju stupnja. Posebno se to odnosi na stupanj moći. Drugim riječima, mi posjedujemo do nekog stupnja onu osobinu koja definira Boga – nezavisnost od drugih stvari. Jednako tako, naše nastojanje nije drukčije vrste od onoga što možemo nazvati Božjim nastojanjem. Kao što ćemo mi očuvati sebe ako se ništa drugo ne uplete tako će i Bog očuvati sebe ako se ništa drugo ne uplete. Jedina je razlika što u slučaju Boga nema drugih stvari, te je stoga njegovo nastojanje za samoodržanjem neometano. Della Rocca uočava da bi izraz „nastojanje“ mogao biti neprimjeren kada je Bog u pitanju jer bi mogao sugerirati neku vrstu borbe s nečim drugim, što ne može biti slučaj. No to je, zaključuje Della Rocca, samo stvar terminologije. (Della Rocca, 2008)

Spinozina koncepcija osjećaja i afekata potpuno je utemeljena na pojmu nastojanja. Za Spinozu nastojanje nije po sebi psihološki termin. Nastojati može i um i tijelo, štoviše, kao

posljedica Spinozine paralele um-tijelo, kada nastoji ljudski um, nastoji i ljudsko tijelo, i obratno.

Spinoza nastojanje uma naziva volja, a nastojanje ljudskog bića, dakle uma i tijela zajedno, naziva porivom. Požuda je poriv sa svijeti o njemu. Spinoza zapravo ne radi razliku između poriva i požude, jer su sva mentalna stanja za njega do nekog stupnja popraćena sviješću o njima, te su stoga po definiciji požude. Sam Spinoza kaže: „(...) ja zapravo ne znam ni za kakvu razliku između ljudskog poriva i požude“ (3da1). Dalje u istom paragrafu piše: „Ovdje dakle pod riječju požuda razumijem sva ljudske nagone, nagnuća, porive i htijenja (...)“ (3da1)

Ljudi ne nastoje samo opstati, nego i povećati svoju moć djelovanja. Spinoza piše o djelovanju: „Kažem da djelujemo kada u nama ili izvan nas biva nešto čemu smo mi odgovarajući uzrok, to jest (prema prethodnoj definiciji), kada iz naše naravi slijedi nešto u nama ili izvan nas što se pomoću njega samoga može jasno i razgovijetno razumjeti. I obratno, kažem da trpimo kad u nama biva nešto ili kad iz naše naravi slijedi nešto čemu smo mi samo djelomični uzrok.“ (3def2) Dakle, stvar je djelatna ako je adekvatni ili potpuni uzrok nekog efekta, a trpi ili je pasivna u mjeri u kojoj je samo djelomični uzrok nekog efekta. O težnji za povećavanjem moći djelovanja kaže: „Duh nastoji, koliko može, prisposobljati ono što moć djelovanja tijela povećava ili potiče.“ (3p12) Dakle, ako neke ideje povećavaju moć djelovanja duha, duh će nastojati imati te ideje. Po principu paralelizma, isto se može reći za ljudsko tijelo i njegova nastojanja.

Uz požudu, preostala dva temeljna afekta iz kojih Spinoza izvodi sve ostale su uгода i neugoda. Spinoza ih definira ovako: „Uгода je prijelaz čovjeka iz manjeg u veće savršenstvo“ (3da2) i „neugoda je prijelaz čovjeka iz većeg u manje savršenstvo.“ (3da3) Pod savršenstvom Spinoza ovdje podrazumijeva moć djelovanja (3da3exp, 4 pref). Dakle uгода i neugoda su jednostavno prelazak u veću ili manju moć djelovanja, odnosno prijelaz u veću ili manju sposobnost za postizanje određenih efekata. Zbog paralelizma duha i tijela, uгода i neugoda su podjednako mentalni i fizički fenomeni. No, u svom djelu, Spinoza se uglavnom usredotočuje na njihov mentalni aspekt.

Za razliku od čovjeka, Bog ne može iskusiti ugodu i neugodu. To je jednostavno zato što, kao maksimalno moćno biće, Bog ne može prelaziti na višu ili nižu razinu moći djelovanja, što Spinoza donosi u 5p17: „Bog nema udjela u trpnjama niti je aficiran ikojom strasti ugone ili neugode,“ a u dokazu istog poučka navodi: „Nadalje, Bog ne može prijeći ni u veće ni u manje savršenstvo (prema dodatku 2 uz poučak 20 prvog dijela), stoga (prema definiciji strasti II. i III.) ne može biti aficiran ikojom strasti ugone i neugode, što je i trebalo dokazati.“ (5p17d)

Ipak, Spinoza kaže da „Bog sebe ljudi beskonačnom razumskom ljubavi.“ (5p35) S obzirom da je ljubav vrsta ugone, ovaj poučak se čini krajnje nejasan. Della Rocca smatra da se ovdje radi o vrsti ugone koju netko posjeduje samo zbog promišljanja vlastite moći djelovanja, bez obzira na prelazak u višu ili nižu moć. Ovu vrstu ugone Della Rocca naziva samozadovoljstvom, te smatra da je imaju ne samo Bog nego i konačne stvari, uključujući ljudska bića. (Della Rocca, 2008)

Požuda, ugon i neugon za Spinozu su samo predstave, kao i svi ostali afekti koji iz njih proizlaze. To se može vidjeti iz opće definicije afekata na kraju 3. dijela Etike: „Strast, koja se naziva i trpnjom duše, jest zbrkana predstava kojom duh potvrđuje u odnosu na ranije veću ili manju silu opstojanja svog tijela ili kojeg od njegovih dijelova, i čijom je danošću sam duh određen da nešto misli više nego nešto drugo.“ (3agd) Strast je samo ideja, odnosno predstava. Strasti su dakle zbrkane predstave, odnosno predstave čiji je uzrok izvanjski u odnosu na um, te su stoga pasivne.

Spinoza ostale strasti izvodi iz triju temeljnih – požude, ugone i neugode. Tako su ljubav i mržnja suprotne strasti koje direktno proizlaze iz ugone i neugode. Ljubav je tako jednostavno „ugon praćena predstavom izvanjskog uzroka“, a mržnja „neugon praćena predstavom izvanjskog uzroka.“ (3p13s) Pod ovo potpadaju sve vrste ljubavi, kaže Della Rocca: roditeljska ljubav, prijateljska ljubav, romantična ljubav, seksualna privlačnost, ljubav prema neživim stvarima – sve se vrste ljubavi temelje na ugodi izazvanoj nekim predmetom. (Della Rocca, 2008) Kao i u slučaju triju temeljnih strasti, i ove strasti su zapravo predstave predmeta kao uzroka povećanja ili smanjenja moći djelovanja. Ta promjena je s druge strane samo prijelaz s jedne ideje odnosno predstave na drugu.

Spinoza o ljubavi i mržnji još kaže da se nastojimo približiti stvari koju volimo, i distancirati se od stvari koju mrzimo: „Vidimo nadalje da onaj koji ljubi nužno nastoji stvar koju ljubi imati nazočnom te je sačuvati; naprotiv onaj tko mrzi nastoji omrznutu stvar ukloniti ili uništiti.“ (3p13s)

Nadovezujući se na pojmove ljubavi i mržnje, Spinoza uvodi i strasti sažaljenja i ogorčenja. Sažaljenje i ogorčenje povezani su s predmetom naše ljubavi. Definira sažaljenje kao „neugodu proisteklu iz nečijeg gubitka. (...) Nadalje ćemo ljubav spram onoga koji drugome čini dobro nazvati naklonost, a mržnju naprotiv, na onoga tko drugome čini zlo nazvat ćemo ogorčenjem.“ (3p22s) Ako mrzimo neki predmet, želimo da ima manje moći djelovanja, da trpi neugodu, te nastojanje da mu prouzročimo neugodu Spinoza naziva bijes: „Nagon da se zlo nanese onome koga mrzimo zove se bijes; nagon pak da uzvratimo zlo koje nam je nanese naziva se osveta.“ (3p40s2) Nesreća onoga koga mrzimo u nama će izazvati sreću, i obratno, sreća onoga koga mrzimo u nama će izazvati nesreću. Ovo Spinoza naziva zavist, što je „mržnja ako se smatra da ona čovjekom tako raspolaže da se on raduje nesreći drugoga, a da ga sreća drugoga ispunja neugodom.“ (3p24s)

Della Rocca iznosi zanimljivu opservaciju o Spinozinom doživljaju odnosa ljubavi i mržnje: „Ljubav se može pretvoriti u mržnju te Spinoza opisuje mehanizam ovog procesa u takve detalje da bi netko mogao posumnjati da piše iz osobnog iskustva.“ (Della Rocca, 2008: 161) O tome Spinoza piše u Poučku 35. III. dijela: „Ako netko prispodobi da se ljubljena stvar s nekim drugim vezuje istom ili tješnjom vezom prijateljstva od one kojom se on nje domogao, onda će on biti aficiran mržnjom na ljubljenu stvar i zavidjet će onom drugom.“ (3p35) Ovdje Spinoza dakako govori o ljubomori: „Ova mržnja na ljubljenu stvar povezana sa zavišću naziva se ljubomora koja stoga nije ništa drugo do kolebanje duše proisteklo istodobno iz ljubavi i mržnje i praćeno predstavom drugoga kome se zavidi.“ (3p35s)

Spinoza iznosi dva mehanizma koji upravljaju odnosima između strasti i drugih ideja: mehanizam asocijacije i mehanizam imitacije. Mehanizam asocijacije ideja odnosi se na situaciju u kojoj duh ima dvije ideje istovremeno ili u određenom slijedu, kada kasnije ima ponovno jednu od ovih ideja, imat će i drugu. Ovaj mehanizam Spinoza smatra odgovornim za klasne ili nacionalne predrasude: „Ako je netko od nekog drugog tko pripada nekom staležu ili narodu različitom od svojeg aficiran ugodom ili neugodom praćenom predstavom tog drugog kao uzroka i to pod općim imenom njegovog staleža ili naroda, onda će on ljubiti ili mrziti ne samo ovoga nego sve koji pripadaju tom staležu ili narodu.“ (3p46)

Princip imitacije strasti odnosi se na situaciju kada je netko sličan meni pod utjecajem neke strasti, onda ću i ja osjećati tu strast: „Ako neku sebi sličnu stvar, za koju nismo obuzeti nikakvom strašću, prispodabljamo kao aficiranu nekom strašću, onda ćemo samim tim biti aficirani sličnom strašću.“ (3p27) Pomoću mehanizma imitacije Spinoza objašnjava strasti sažaljenja i nadmetanja (koje bi možda bolje bilo nazvati zavješću): „Kada se odnosi na neugodu ovo oponašanje strasti naziva se sažaljenje (...), a kad se odnosi na požudu naziva se nadmetanje koje stoga nije drugo do požuda za nekom stvari koja se u nama stvara tako što prispodabljamo da drugi koji su nama slični imaju istu požudu.“ (3p27s) Na drugom mjestu Spinoza piše: „Vidimo dakle da je narav čovjeka ponajvećma tako spravljena da se one kojima ide loše sažalijeva, a zavidi onima kojima ide dobro, i to (prema prethodnom poučku) utoliko više što se više ljubi stvar za koju prispodabljamo da je netko drugi posjeduje.“ (3p32s) Spinoza koristeći doktrinu imitacije objašnjava brojne druge strasti, uključujući častohleplje (3p29) i sram (3p30).

Kao vrsta asocijacije i imitacije, u Spinozinom sustavu ulogu ima i anticipacija. Anticipacija neugode i sama uključuje osjećaj neugode, kao što je i anticipacija boli zapravo bolna. Slično tome, anticipacija ugone bit će ugodna. Ovaj uvid dovodi Spinozu do strasti nade i straha. „Nada naime nije ništa drugo do nestalna ugon proizašla iz prispodobe buduće ili prošle stvari o čijem ishodu dvojimo. Strah je naprotiv nestalna neugoda proizašla iz prispodobe dvojbene stvari.“ (3p18s2). Na taj način može se objasniti kako budući osjećaji motiviraju sadašnje djelovanje.

Spinozina je etika, dakle, utemeljena u ljudskoj psihologiji, koja pak počiva na metafizici. Propitujući metafizičke temelje ljudske psihologije, Spinoza pokušava utvrditi što je dobro za nas i što smo moralno dužni činiti.

Stvari treba prosuđivati po onome što one po sebi jesu, u terminima njihove prirode (naravi). Početna točka razvoja Spinozne etike dio je psihologije i temelji se na postavci da ljudi žele stvari jer im čine ugonu. Uobičajne prosudbe što je dobro tako se temelje na našim požudama. Spinoza piše da „mi ni oko čega ne nastojimo, nište nećemo, ni za čim nemamo poriv i ni za čim ne žudimo zato jer to sudimo kao dobro, nego, naprotiv, nešto sudimo kao dobro zato jer oko toga nastojimo, to hoćemo, za tim imamo poriv i za tim žudimo.“ (3p9s)

S obzirom da naše prosudbe dobra izvire iz naših požuda, dobro koje pronalazimo u stvarima ne proizlazi iz njih samih, nego je zapravo naša reakcija na te stvari. To se vidi po tome što različiti ljudi drukčije reagiraju na iste stvari. U predgovoru IV. dijelu Etike Spinoza piše:

„Što se tiče dobra i zla, ni oni ne označavaju ništa pozitivno u stvarima razmatranima po sebi, i nisu drugo do modusi mišljenja ili pojmovi koje oblikujemo iz toga što stvari međusobno uspoređujemo. Jer, jedna te ista stvar može u isto vrijeme biti dobra i loša, a isto tako i ravnodušna. Na primjer, glazba je dobra za sjetnoga, ali je loša za onoga tko žaluje; za gluhog nije ni dobra ni loša.“ (G II 208)

Ovakve prosudbe su arbitrarne, te stoga Spinoza pokušava naći način na koji može reći da su stvari dobre po sebi, ne samo u odnosu na ovakve arbitrarne standarde. Bez takvog nearbitrarnog standarda, sama etika bi bila nemoguća. Da bismo došli do koncepcije dobra potrebno je pronaći standard dobroga koji proizlazi iz same prirode stvari koju procjenjujemo. O tome Spinoza piše: „U onome što slijedi pod dobrim ću stoga razumjeti ono za što s izvjesnošću znamo da je sredstvo kojim se uzoru ljudske naravi, koji sebi postavljamo, sve više približavamo.“ (G II 208)

Ako pođemo od određenog djelovanja te pokušamo vidjeti je li ono dobro ili loše, prvo moramo uzeti u obzir da za Spinozu sva naša djelovanja nastoje povećati našu moć. Za Spinozu, neko djelovanje je pozitivno do mjere u kojoj je nastojanje koje čini to djelovanje uspješno. Drugim riječima, djelovanje neke osobe je dobro do mjere u kojoj povećava moć te osobe, a loše je u onoj mjeri u kojoj tu moć smanjuje. Spinoza piše: „Pod dobrom ovdje razumijem svaku vrstu ugone te osim toga i sve ono što joj pridonosi (...)“ (3p39s). Sjetimo se da je za Spinozu ugoda jednostavno povećanje moći djelovanja. Dakle, moje djelovanje je dobro ako povećava moju moć. To predstavlja nearbitrarni standard za prosudbu.

Povezanost između moći, biti i evaluacije vidi se i u ovom odlomku, odnosno definiciji: „Pod vrlinom i moći razumijem isto, to jest (prema poučku 7 trećeg dijela), vrlina ukoliko se odnosi spram čovjeka jest sama ljudska bit ili narav ukoliko ima moć da polučiti nešto što se može razumjeti pomoću samih zakona njegove naravi.“ (4def8) Della Rocca smatra da se ovo može generalizirati i reći da je vrlina neke stvari zapravo sama bit te stvari. To se može vidjeti i iz odlomka: „Budući da, nadalje, svaka vrlina (...) nije ništa drugo do djelovanje prema zakonima vlastite naravi (...)“ (4p18s). S obzirom da Božja nastojanja ne nalaze na otpor, jer nema stvari koja je od njega moćnija, njegova su nastojanja uvijek uspješna, te je stoga Bog potpuno dobar, savršen i pun vrlina.

Sama definicija dobra nije dovoljna za ustanovljivanje etike – etička teorija mora definirati i pojam ispravnog, onog što smo moralno dužni raditi, odnosno što bismo, u moralnom smislu, trebali raditi. Kao i u slučaju dobra, pojam ispravnog treba biti izveden iz prirode samog

djelovanja. Tako je standard samog djelovanja stupanj uspjeha u nastojanju, koje je samo djelovanje. Nešto bismo trebali raditi do one mjere u kojoj nas čini moćnijima, jednako kao što je nešto dobro u mjeri u kojoj nas čini moćnijima. To se vidi i iz sljedećeg navoda: „Budući da um ne zahtijeva ništa protivno naravi, onda on zahtijeva da svatko sebe ljubi te da ište ono što mu je korisno, što je odista korisno, te da teži za onim što čovjeka zaista vodi u veće savršenstvo te da svatko na svoj način nastoji, koliko je do njega, sačuvati svoj bitak.“ (4p18s) U istom odlomku Spinoza kaže da bismo trebali težiti vrlini radi nje same, budući da je prema definiciji vrlina moć (4def8), znači da trebamo težiti moći radi nje same.

Spinozina epistemologija ugrađena je u njegovu moralnu filozofiju. Znanje je objekt moralnosti – ono što je za nas dobro i što bismo trebali raditi je stjecanje znanja. Naše ideje su zbrkane, neadekvatne i nesigurne u mjeri u kojoj svoj uzrok imaju izvan duha, tj. u mjeri u kojoj čine da trpimo i umanjuju našu moć. U mjeri u kojoj svoj uzrok pak imaju u našem duhu, toliko su manifestacija naše moći. S obzirom da je dobro i ispravno povećavati našu moć, dobro je i ispravno povećavati naše znanje: „Ono za čime nastojimo vođeni umom nije ništa drugo do razumijevanje; a duh, ukoliko se služi umom, sudi da je za njega korisno samo ono što vodi razumijevanju.“ (4p26). Spinoza još navodi i: „Ni o čemu pouzdano ne znamo da je dobro ili loše, osim o onome što zaista vodi razumijevanju ili o onome što nas u razumijevanju može priječiti.“ (4p27)

Za Spinozu, kaže Della Rocca, najviše dobro i predmet najviše obveze je znanje, jer je znanje moć. Spoznavajući najfundamentalnije izvore stvari, naš um postaje manje zavisn o vanjskim uzrocima. Ovaj fundamentalni izvor je Bog, te stoga Spinoza kaže: „Najviše dobro duha je spoznaja Boga, a najviša vrlina duha jest spoznati Boga.“ (4p28) Spinoza dovodi u vezu pojam slobode s pojmovima dobra, ispravnog, adekvatnosti ideja, adekvatnosti uzrokovanja, i moći. (Della Rocca, 2008)

Za Spinozu sloboda je odsutnost izvanjske određenosti zajedno s prisutnošću unutarnje određenosti (jer u njegovom sustavu sve je određeno nečime). Dakle, „Slobodnom naziva se stvar koja opstoji nužnošću same svoje naravi i od same je sebe određena za djelovanje. Nužnom ili pače prisiljenom naziva se stvar koja je od drugoga određena da opstoji i djeluje, i to na izvjestan i određeni način.“ (1def7) S obzirom da je moć sposobnost uzrokovanja stvari od njih samih, sloboda je zapravo moć. Dakle u nastojanju da imamo više moći, drugim riječima da imamo više znanja, zapravo nastojimo da budemo više slobodni. To se vidi i iz podnaslova V. dijela Etike: „O moći razuma ili o ljudskoj slobodi“.

I po pitanju slobode, konačne stvari i Bog imaju ista svojstva, koja se objašnjavaju na isti način, samo se razlikuju u stupnju. Ljudska je sloboda nužno ograničena, pa Spinoza pojam „slobodnog čovjeka“ postavlja kao idealizaciju. Slobodan čovjek bi bio onaj „koji živi samo po zapovijedi uma“ (4p67d) to jest onaj „tko je vođen samo umom; tko se dakle slobodan rađa i slobodan ostaje može imati samo odgovarajuće predstave, pa stoga ne može imati nikakav pojam zla (...)“ (4p68d) Takav čovjek je za Spinozu model u koji se trebamo ugledati. Kao i kod svih ljudi, i djelovanje potpuno slobodnog čovjeka bilo bi upravljano njegovim strastima, ali za razliku od drugih, manje slobodnih pojedinaca, njegove strasti nisu određene izvana, te je stoga on potpuno djelatan i potpuno racionalan i slobodan. Naravno, slobodan čovjek ne postoji niti može postojati – slobodan je samo Bog. Međutim, ljudi mogu postajati sve više i više slobodni i tako sve bliži idealu slobodnog čovjeka. Iz Spinozinog sustava proizlazi da je loše djelovanje manje slobodno, ono je manje naše a više je pod utjecajem vanjskih stvari. (Della Rocca, 2008)

S obzirom da je sloboda stvar stupnja, tako je i s odgovornošću. Pohvale i pokude dolaze od pogrešnog vjerovanja da ljudi djeluju slobodno. Spinoza ih definira ovako; „(...) ugodu s kojom prisposobljavamo nečije djelovanje s kojim nas on nastoji razveseliti nazivam pohvalom, a neugodu kojom se odvrćemo od nečijeg djelovanja zovem pokudom.“ (3p29s) Pohvala i pokuda su strasti koje također mogu biti prikladne ukoliko su u skladu sa stupnjem slobode kojeg ima onaj koji djeluje.

Slično je i s kaznama i nagradama. Kao i sva druga djelovanja, one su opravdane u odnosu na povećanje moći onoga koji ih provodi. To znači da stupanj slobode onoga tko je nagrađen ili kažnjen nije ovdje važan, jer opravdanost ovisi ne o djelovanju na njega, nego na djelovanje onoga tko nagradu ili kaznu provodi.

Jake egoističke moralne teorije uvijek se doživljavaju kao stroge i nemilosrdne. Della Rocca međutim naglašava da „iako je Spinoza sigurno egoist, jednako je sigurno da se prevladavajuća karikatura egoizma ne može primijeniti na njega.“ (Della Rocca, 2008: 192) Naime, njegov egoizam uključuje i brigu za dobrobit drugih, štoviše, racionalno je promicati interese drugih. Za ovu temu ključan je poučak: „Dobro kojemu svatko tko slijedi vrlinu teži za sebe, žudjet će i za druge ljude, i to utoliko više što ima veću spoznaju Boga.“ (4p37) Za druge ljude su najkorisniji oni koji žive u skladu s razumom, dakle oni koji idu za svojim interesom i koji žele imati veću moć. „Jer čovjeku je najkorisnije ono što se s njegovom naravi najviše slaže (...), to jest (kako je samo po sebi jasno) čovjek“ (4p35c1) Dakle ono što

je najkorisnije za nekoga je ono što se slaže s njegovom naravi. Della Rocca ovo poopćuje na način da izvodi da su stvari korisne za mene u mjeri kojoj se slažu s mojom naravi.

Dakle, je li neko djelovanje korisno za drugog čovjeka ovisi o tome do koje mjere se slažu njihove naravi i o tome u kojoj mjeri je osoba koja djeluje racionalna i djeluje na temelju svoje naravi. Spinoza piše: „Ukoliko su ljudi podložni trpnjama utoliko se za njih ne može reći da se po naravi slažu.“ (4p32) S druge strane, „Ukoliko se ljudi sukobljavaju sa strastima koje su trpnje, oni mogu biti međusobno suprotstavljeni“ (4p34) Odnos egoizma i dobrobiti za druge najbolje se vidi u sljedećem pojašnjenju: „Kad svaki čovjek najvećma ište ono što mu je korisno, tad su si ljudi najvećma međusobno korisni.“ (4p35c2) Nedostižni ideal bi bio: „Dakle, čovjeku ništa nije korisnije nego čovjek; ništa, velim, izvrsnijeg ljudi ne mogu željeti za očuvanje svog bitka nego to da se svi u svemu tako slažu da svi duhovi i sva tijela tvore gotovo jedan duh i jedno tijelo te da svi istovremeno nastoje, koliko mogu, sačuvati svoj bitak, te da svi za sebe istovremeno ištu ono što je općenito korisno za sve.“ (4p18s) Ovakvo jedinstvo ima samo Bog, ali može se postići u nekoj mjeri. Briga za druge proizlazi i iz mehanizma imitacije strasti, kako je raspravljeno ranije.

S pojmom slobode povezano je i pitanje moralne opravdanosti laganja. Spinoza postavlja ovo pitanje te daje na njega odgovor: „Postavi li se pitanje – Ako se čovjek može vjerolomstvom osloboditi nazočne smrtne pogibelji, neće li ga um općenito savjetovati da bude vjeroloman kako bi sačuvao svoj bitak? – odgovorit će se na isti način: kad bi um to savjetovao, savjetovao bi svim ljudima, te bi tako um općenito savjetovao ljudima da podmuklo sklapaju ugovore, sjedinjuju sile i imaju zajednička prava, to jest da uistinu nemaju zajednička prava, što je nesklapno.“ (4p72s) Spinozin poučak glasi: „Slobodan čovjek nikad ne djeluje podmuklo nego uvijek iskreno.“ (4p72)

Della Rocca postavlja pitanje kako je zabrana laganja čak i u svrhu spašavanja života kompatibilna sa Spinozinim fundamentalno egoističnim etičkim sustavom, te ne čini li se ovakav zahtjev intuitivno pogrešan. Odgovor na ova pitanja leži u stupnjevima slobode. Zabrana laganja koju postavlja Spinoza odnosi se na potpuno slobodnog čovjeka. Vidjeli smo ranije da je takav samo ideal. Ljudska bića su kao konačni modusi predmeti vanjskog uvjetovanja te stoga ne mogu biti potpuno slobodni. Potpuno slobodno ljudsko biće ne bi se nikada našlo u situaciji u kojoj mora lagati, jer ne bi bilo određeno od vanjskih stvari u svom djelovanju. Dakle 27. poučak zahtijeva od potpuno slobodnog čovjeka da nikad ne laže, dok ograničena bića ponekad moraju lagati kako bi izbjegla veće zlo, a nekada bi im to bila i

dužnost. Ipak, pojednicni koji imaju više moći imaju i veću obvezu nego pojedinci s manje moći. (Della Rocca, 2008)

Ovdje se može povući zanimljiva paralela s Kantom. On naime također postavlja zabranu laganja. Spinoza i Kant bi se složili da ova zabrana vrijedi za potpuno slobodna ljudska bića. Dok za Spinozu nismo potpuni obavezni ne lagati jer nismo apsolutno slobodni, Kant ljude smatra sposobnima za apsolutnu slobodu, odnosno sposobnima za djelovanje koje je određeno samo njihovom voljom. Stoga, za Kanta, budući da samo sposobni djelovati apsolutno slobodno, i naša obveza da ne lažemo je također apsolutna.

Posljednji paragraf *Etike* sumira cijelu Spinozinu etičku teoriju: „Neznalica naime, osim toga što je na mnoge načine pokretan od izvanjskih uzroka te ne može posjedovati istinsko zadovoljstvo duše, živi uz to tako kao da sebe, Boga i stvari nije svjestan, te čim prestaje trpjeti, prestaje i biti. Mudrac, obratno, ukoliko se kao takav razmatra, jedva da je uznemiren, te je sebe, Boga i stvari svjestan nekom vječnom nužnošću i nikad ne prestaje biti, nego uvijek posjeduje istinsko zadovoljstvo duše.“ (5p42s)

KANT – Etika umnih bića

Kantova etika specifična je po svom formalizmu i rigorizmu. Kritizirajući „sadržajne“ etike, Kant razvija teoriju u kojoj kriterij moralnosti postupaka nije njihov efekt i rezultati, nego volja sama, odnosno karakter samog htijenja. Za Kanta je specifično da se pojam dobra i zla ne može odrediti prije moralnog zakona, nego samo poslije njega i pomoću njega. Njegova je etika, dakle, etika primata norme, odnosno zakona. Etička norma nije utemeljena na dobru određenom po sadržaju, nego se dobro izvodi na osnovu norme. Moralni rigorizam se odnosi na Kantovo shvaćanje da je moralno samo ono postupanje koje činimo iz osjećaja dužnosti i poštovanja prema moralnom zakonu. Moralni zakon nalazimo u sebi kao apriorni zahtjev našeg uma koji on postavlja volji.

Kant svoju etiku smatra primjenjivom na sva umna bića. Čovjek je jedno takvo biće, obdareno umom i stoga slobodno. Međutim, ljudska priroda nije savršena, dužnost i naklonost se ne moraju poklapati, te se upravo zato moralni zakon javlja kao imperativ. Za razliku od ostalih bića, koja djeluju prema zakonima prirode, čovjek kao umno biće ima sposobnost da djeluje prema predstavi zakona, odnosno prema principima ili volji.

Moralna motivacija

U djelu Osnivanje metafizike čudoređa Kant iznosi negativnu i pozitivnu tezu o moralno dobrim djelima. Negativna teza kaže da ni jedno djelovanje učinjeno iz neke sklonosti ne može imati moralnu vrijednost. Pozitivna teza je da samo djelovanje koje se čini iz dužnosti ima moralnu vrijednost. Djelovati iz dužnosti znači djelovati iz vjerovanja da je nečije djelovanje moralno obavezno. Kant dakle smatra da je moralna vrijednost djelovanja određena ne onime *što* netko radi, nego *zašto* netko nešto radi.

Kako ističe Stratton-Lake, Kant čini razliku između onog moralno dobrog i moralno ispravnog. Ovi pojmovi su odvojeni, ali nisu nezavisni. Moralno dobra djela su ona koja su napravljena jer su moralno ispravna. (Stratton-Lake, 2006)

S time je povezana i sljedeća distinkcija, ona između djelovanja prema dužnosti i djelovanja iz dužnosti. Postupak koji je napravljen u skladu s dužnošću, dakle prema dužnosti, ali ne iz dužnosti, bit će moralno ispravan, ali ne moralno dobar. (Stratton-Lake, 2006)

Kant piše „Dužnost je nužnost nekog djelovanja iz poštovanja prema zakonu“ (Kant, 1995: 22). Postupak je moralno ispravan ako se njegova maksima može biti mišljena ili željena kao univerzalni zakon. On je pak moralno dobar ako je napravljen iz dužnosti.

Za Kanta, jedino što je dobro bez ograničenja je dobra volja. Prema Stratton-Lakeu, dobra volja je dispozicija da se djeluje na određeni način iz određenih motiva, a ne određeni postupak. Ono što volju čini dobrom nije njezin objekt, odnosno cilj, nego razlozi zbog kojih se teži ovim objektima – motivi i principi iz kojih je volja određena za djelovanje. Dakle, dobru volju određuju moralno dobri motivi. Samo motivi iz dužnosti imaju moralnu vrijednost. Dakle, dobra volja je ona koja je određena da djeluje iz dužnosti. (Stratton-Lake, 2006)

Kantova negativna teza je da ni jedan postupak iz sklonosti nema moralnu vrijednost. Ovaj stav bio je predmetom mnogih kritika koje su ga smatrale pretjeranim. Na prvi pogled on je kontraintuitivan. Međutim, Stratton-Lake upozorava da ne smijemo pretjerivati u interpretaciji Kantove negativne teze, jer se ona lako može pogrešno shvatiti. Često nerazumijevanje je da ona implicira da nijedan postupak ne može imati moralnu vrijednost ako je netko ima sklonost da ga napravi. Međutim, moramo razlikovati djelovanje koje uključuje sklonost od djelovanja zbog sklonosti. Prisutnost sklonosti da se nekako postupi ne znači da će ono biti uzrok našeg postupanja. Ako nešto želimo napraviti, ne znači da ćemo to napraviti *zato* što to želimo. Možemo to napraviti i zato što je to ispravno. To bi značilo djelovati sa sklonošću, a ne zbog sklonosti.

Kant isto tako ne tvrdi da ni jedan motiv koji proizlazi iz sklonosti nema vrijednost. Zapravo, on navodi da sklonost da se širi sreća zaslužuje hvalu i poticanje. On dakle ne tvrdi da ovakva sklonost nema nikakvu vrijednost, nego da nema određenu vrstu vrijednosti, to jest moralnu vrijednost.

Kant pretpostavlja da je vrijednost koju ima motivacija iz dužnosti bezuvjetna. To proizlazi iz toga što je vrijednost ovakvog motiva neovisna o bilo kojem objektu volje, te tako neovisna o

uspjehu da se postigne neki objekt. Ako je nešto bezuvjetno dobro, to znači da njegova dobrota ne ovisi o kontekstu. Bezuvjetno dobro dakle mora biti dobro neovisno o kontekstu, odnosno mora biti dobro u svakom kontekstu. Također, bezuvjetno dobro je uvjet za sva ostala dobra. Primjerice, sreća je dobra samo pod uvjetom da je zaslužena, a zaslužena je samo do mjere u kojoj onaj koji djeluje posjeduje dobru volju. Možemo zaključiti da je ono što motivu koji proizlazi iz dužnosti daje poseban oblik vrijednosti je njegova posebna veza s moralnom ispravnosću. (Stratton-Lake, 2006)

Kantova pozitivna teza je da samo djelovanje iz dužnosti ima moralnu vrijednost. Kant smatra da se sva djelovanja temelje na maksimama. Maksima je subjektivni princip djelovanja. Subjektivna je u smislu da je ona princip po kojem pojedina osoba djeluje, za razliku od objektivnog principa (praktičnog zakona) po kojem određena osoba mora djelovati. Kant na nekim mjestima kaže da je subjektivni princip valjan samo za pojedinačne subjekte, dok je objektivni princip valjan za sve.

U Kritici praktičnog uma Kant naglašava da su samo vrlo poopćeni principi djelovanja maksime. Konkretnije principe on naziva pravilima. Maksime utemeljene na sklonostima Kant naziva empirijskim, materijalnim ili *a posteriori* maksimama, dok s druge strane maksime koje se ne tiču željenih ishoda naziva formalnim, *a priori* maksimama. Kao što smo vidjeli, volja nije dobra zato što proizvodi željeni rezultat, volja koja djeluje iz dužnosti ne može slijediti iz materijalne maksime. Mora, dakle, slijediti iz formalne maksime. Maksima dužnosti govori da onaj koji djeluje smatra moralne razloge bezuvjetnima, odnosno bezuvjetno valjanima. Jednako tako, smatra ih i primarnima. Dobra volja, dakle, ne odnosi se jednostavno na onoga tko djeluje iz motiva dužnosti. Onaj koji posjeduje dobru volju djeluje iz motiva dužnosti jer je dužnost napravio svojom maksimom. Dobra volja mora djelovati i iz motiva i iz maksime dužnosti. (Stratton-Lake, 2006)

Stratton-Lake raspravlja o tome zašto motivi iz sklonosti nemaju moralnu vrijednost iznoseći nekoliko argumenata koji objašnjavaju Kantov stav. Prva dva se odnose na neslučajan odnos s ispravnosću. Prvi Stratton-Lake naziva argument moralne garancije koji kaže da moralno dobar motiv garantira da će postupak koji iz njega proizlazi biti ispravan. Drugi se naziva argument moralnog interesa, te tvrdi da moralno dobar motiv mora biti onaj koji subjektu daje interes za moralnu ispravnost njegovog postupka. Prvi podržava Kantovu negativnu tezu, dok drugi ide u prilog pozitivnoj tezi. Treći argument je argument ispravnog razloga. On kaže da

je motiv neslučajno povezan s ispravnošću postupka ako je motiv isti kao i razlog zašto je postupak ispravan. Ovaj pogled podupire Kantovu negativnu tezu, ali ne i pozitivnu.

Iz ova tri argumenta Stratton-Lake smatra da bismo morali izabrati jedan od sljedećih stvari:

1. Prihvatiti ili argument moralne garancije ili argument ispravnog razloga za neslučajnu povezanost s ispravnošću, i odbaciti Kantovu pozitivnu tezu
2. Prihvatiti argument moralnog interesa i odbaciti negativnu tezu
3. Potražiti bolje objašnjenje za neslučajnu povezanost s ispravnim
4. Potražiti alternativni argument za Kantovu negativnu i pozitivnu tezu

Kao alternativno objašnjenje, Stratton-Lake uvodi razlikovanje između primarnih i sekunarnih motiva djelovanja. Primarni motiv je ono što je u prethodnoj raspravi nazivao motivom, a sekundarni motiv bi bila maksima. Marcia Baron navodi kako bi netko mogao djelovati iz dužnosti čak i kada primarni motiv djelovanja nije dužnost. Prema Baron, moralno je važan sekundarni motiv. Ako netko djeluje iz dužnosti kao sekundarnog motiva, neće biti slučajno ako postupi ispravno. Neće biti slučajno jer će djelovanje, na sekundarnom nivou, biti motivirana predanošću moralnosti. (Stratton-Lake, 2006)

Stratton-Lake ovdje djelovanje iz dužnosti znači djelovanje iz kompleksne motivacijske strukture prema kojoj a) netko djeluje iz maksime dužnosti i b) njegov primarni motiv je temelj osnove dužnosti. Kada postavimo pitanje što ta osnova dužnosti, Stratton-Lake sugerira da je očito mjesto u Kantovoj teoriji za pronalazak takve osnove njegov princip humaniteta. Princip humaniteta nam govori da ljude nikad ne smijemo tretirati kao sredstvo, nego uvijek i kao svrhu. S obzirom da druge tretiramo kao svrhu kada smo iskreni, kada se držimo obećanja, pomažemo im kada su u potrebi, itd., ovakvi obziri mogu biti osnova dužnosti. U tom slučaju, onaj koji djeluje i dalje će postupati iz maksime dužnosti, ali motiv neće biti dužnost, nego osnova dužnosti, odnosno specifičan način tretiranja drugih (i samoga sebe) kao svrhe. Na taj način dobiva se objašnjenje motivacijske strukture koja je neslučajno povezana s moralnom ispravnošću djelovanja koje proizlazi iz nje te tako imati moralnu vrijednost. (Stratton-Lake, 2006)

Kantov pojam slobode

Kantova pozicija o slobodnoj volji na prvi se pogled čini neobranjivom. Krećući od principa kauzaliteta kao nužnog uvjeta mogućeg iskustva, Kant prihvata strogi oblik kauzalnog determinizma prirodnog svijeta, prema kojem svaki događaj nužno slijedi iz prethodnih događaja u skladu s empirijskim zakonima. U isto vrijeme Kant tvrdi da možemo sebi pripisivati jaku libertarijansku formu slobodne volje, prema kojoj razumski akteri imaju sposobnost da biraju smjer svog djelovanja neovisno o determinaciji iz prethodnih stanja, i da su alternativne mogućnosti otvorene akterima u trenutku djelovanja. To je, prema Kantu, uvjet moralne odgovornosti (Reath, 2006)

Ono što Kantu omogućava izbjegavanje kontradikcije u prihvaćanju i strogog uzročnog determinizma i libertarijanske forme slobodne volje je razlika između fenomenona i noumenona. Kantov transcendentalni idealizam drži da su prostor i vrijeme forme intuicije, oni nisu obilježja stvarnosti neovisna o razumu, nego strukturalna obilježja iskustva specifična za ljudsku spoznaju. Svojstva predmeta i događaja kako su nam dani u prostoru i vremenu nisu svojstva stvari kakve one jesu po sebi nego objekata kako nam se daju. Znanje je ograničeno na premete kako nam se pojavljuju. O noumenonu nema znanja, ali o njemu se i dalje može misliti. O njemu možemo imati opravdane pretpostavke ako imamo temelja za mišljenje o entitetima kojima upravljaju zakoni drukčiji po vrsti od uzročnih zakona koji upravljaju događajima koji se pojavljuju u prostoru i vremenu. Noumenon je entitet o kojem se može misliti, ali o njemu se nema znanje. Opravdane pretpostavke o njima mogu biti moguće ako se one mogu utemeljiti na načemu drugom osim u intuiciji ili uvjetima mogućeg iskustva. (Reath, 2006)

Kako ističe Reath, distinkcija između fenomena i noumena otvara mogućnost da se ljudsko djelovanje vidi kroz dva različita aspekta, odnosno iz dvije različite pozicije. Kada ljudska bića vidimo kao fenomena, njihovo djelovanje tretiramo kao događaje u prirodnom svijetu, koji su determinirani činjenicama njihove psihologije i okolnosti. Na taj način, djelovanje treba objašnjavati s obzirom na želje i interese osobe, te psihološke osobine koje Kant naziva empirijskim karakterom. Empirijski karakter osobe može se objasniti pomoću formativnih utjecaja poput okruženja, urođenog temperamenta itd. Međutim, Kant smatra i da s obzirom da posjedujemo umske sposobnosti, između ostalog i sposobnost da svoje akcije upravljamo pomoću raznih racionalnih normi, omogućuje nam da sebi pripišemo sposobnost biranja

neovisno o determinaciji prethodnih uvjeta. Kada o sebi mislimo na način da provodimo ovu vrstu kauzaliteta, odnosno da provodimo slobodno djelovanje, kaže Reath, smatramo sebe noumenonom. Ovdje se radi o inteligibilnom karakteru, koji je zapravo set fundamentalnih principa i prioriteta vrijednosti koji vode pojedinčeve izbore. Smatramo da je inteligibilni karakter pod našom kontrolom, na način da se postupci promatraju kao manifestacije pojedinčevog inteligibilnog karaktera kojeg možemo iščitati iz njegovog djelovanja. Na ovaj način Kantov transcendentalni idealizam mu dopušta da smatra da strogi determinizam prirodnog svijeta ne isključuje mogućnost slobodne volje. Kao fenomena, ljudska djelovanja su kauzalno determinirana prethodnim uvjetima koji se protežu unatrag kroz vrijeme. Ali kada o sebi mislimo kao o noumena, pripisujemo sebi slobodno djelovanje, koje u isto vrijeme možemo smatrati da slijedi iz akterovog slobodnog izbora. Razlikovanje između fenomena i noumena nalazimo u Kantovoj Kritici čistog uma i Osnivanju metafizike čudoređa.

U Kritici praktičnog uma Kant iznosi drukčiju argumentaciju za utemeljenje slobodne volje. Prema tom objašnjenju, realitet slobodne volje je utemeljena kroz našu moralnu svijest.

U izlaganju treće antinomije čistog uma (Kant, 1984: 217), koja glasi

1. Teza: Kauzalitet prema zakonima prirode nije jedini iz kojeg se mogu izvesti cjelokupne pojave svijeta. Nužno je da se za njihovo objašnjenje prihvati još jedan kauzalitet pomoću slobode.

2. Antiteza: Nema slobode, nego se sve na svijetu događa samo prema zakonima prirode.

Kant razlikuje transcendentalnu slobodu i praktičku slobodu. Transcendentalna sloboda je kozmološka ideja spontanog prvog uzroka. Kant je definira kao formu kauzaliteta „pomoću kojega se što događa, a da uzrok toga nije još dalje određen nekim drugim prethodnim uzrokom prema nužnim zakonima, tj. apsolutni spontanitet uzroka, da sam od sebe započne niz pojava koji teče prema prirodnim zakonima. (Kant, 1984: 218) To je sposobnost da se inicira niz događaja bez da se bude determiniran vremenski prethodnim uvjetima. To je forma kauzaliteta, ali drukčija od prirodnog kauzaliteta.

Iako transcendentalna sloboda nije određena prethodnim uvjetima, to ne znači da nije ničime određena. Kant je mnogo puta kroz svoja djela naglašavao da svaki uzrok mora biti vođen nekim zakonom koji povezuje uzrok ili njegovo djelovanje s efektima, te se isto odnosi i na slobodu kao kauzalitet posebne vrste. Transcendentalna sloboda, piše Reith, mora dakle biti

forma kauzaliteta koja djeluje po principima drukčijima po vrsti od empirijskih zakona prirode. (Reath, 2006)

Ljudi su dakle pod utjecajem osjetilnih želja i interesa, ali oni ne uzrokuju direktno naše djelovanje. Kant praktičnu slobodu definira i kao moć da se djeluje po principima uma, nezavisno o uzročne determiniranosti osjetilnim motivima. To je moć samoodređenja, jer uključuje moć samoodređenja kroz primjenu racionalnih principa.

Ideja praktične slobode dalje je razvijena u onome što se naziva „inkorporacijska teza“. Obilježje je slobodnog djelovanja da želja ili motiv može utjecati na izbor i dovesti da djelovanja samo kada ih akter „inkorporira u svoju maksimu“, odnosno kada akter uzima motiv koji mu daje dobar razlog za djelovanje i prihvaća subjektivni princip djelovanja u skladu s tim motivom. Ono što je implicitno u inkorporacijskoj tezi je nezavisnost determinacije o senzibilnosti, koja je ključna za Kantov pojam slobodne volje. Sama ideja racionalnog suda isključuje kauzalni utjecaj. Kant smatra da racionalni akter nužno „djeluje po ideji slobode“, a um ne može primati upute ni od koga drugoga jer rezultirajući sud ne bi bio određen umom nego impulsom. Racionalna djelatnost je „nezavisna od određenja osjetilnosti“, odnosno ne djeluje po empirijskim zakonima, ali je vođena normativnim principima, koji su drukčiji po vrsti. (Reath, 2006)

Reath rekonstruira Kantov argument (Reath, 2006):

1. S obzirom da se princip prirodnog kauzaliteta odnosi bez iznimke na sve događaje, slobodna volja je moguća samo ako se ljudska djelovanja mogu promatrati, pod drugim aspektima, kao efekti i prirodnog kauzaliteta i slobodnog djelovanja
2. Ako entitet u prirodnom svijetu ima sposobnost da utječe na promjene koje su inteligibilne te nisu objekt intuicije, njegove kauzalne moći mogu se promatrati pod dvama aspektima te će imati i empirijski karakter i inteligibilni karakter. Kao fenomenon, njegovo djelovanje može se objasniti u terminima njegovog empirijskog karaktera. Ali kao noumenon, njegovo djelovanje je vođeno inteligibilnim (normativnim) principima u skladu s njegovim inteligibilnim karakterom
3. U svom inteligibilnom karakteru, entitet će imati sposobnost inicirati djelovanje neovisno o određenju od strane vremenski prethodnih uvjeta, i tako će biti transcendentally slobodan
4. Ljudska bića posjeduju racionalni kapacitet koji je inteligibilan i nije objekt intuicije. Ovo uključuje sposobnost upravljanja svojim izborima i djelovanjima pomoću

racionalnih principa – to jest, čini se da „um ima kauzalitet“, te je to moć da se ostvare promjene u svijetu. Ako je tome tako, ljudska bića imaju kauzalnu moć koje je inteligibilna te zadovoljavaju princip pod brojem 2.: njihova kauzalna moć i odnosi mogu se promatrati pod dvama aspektima te imaju i empirijski i inteligibilni karakter.

5. Pod pretpostavkom da je um kauzalna moć koja može dovesti do djelovanja, ljudska su bića transcendentno slobodna u svom inteligibilnom karakteru. Imaju sposobnost da pokrenu djelovanje kroz korištenje svojih racionalnih kapaciteta, iako ova djelovanja mogu imati i empirijska objašnjenja u smislu psiholoških činjenica o akteru.

Kantov fundamentalni uvid jest da je racionalno djelovanje vođeno normativnim principima, koji su po vrsti drukčiji od kauzalnih zakona, i koji ne mogu biti shvaćeni u terminima empirijskih uzročnih principa. Dakle, kada sebi pripisujemo racionalne sposobnosti, što radimo kada zauzimamo praktičnu perspektivu, svoje djelovanje promatramo drukčije nego kad ljudsko djelovanje promatramo kao događaje u prirodnom svijetu, koji su onda subjekti kauzalne determinacije. Razumijemo ih u terminima normativnih principa. Normativni principi govore nam što bismo trebali misliti ili raditi. Oni uvode mogućnost koja se ne odnose na događaje koji su dio prirodnog kauzalnog poretka. Pretpostavka je da racionalni akteri mogu napraviti ono što prosude da bi trebali napraviti. Dakle kada akteri djeluju u suprotnosti s umom, pretpostavljamo da su mogli djelovati drukčije. (Reath, 2006)

Početna Kantova pozicija jest da svaki uzrok mora imati karakter, odnosno zakon svog kauzaliteta, bez kojeg ne bi bio uzrok. Karakter forme kauzaliteta bio bi princip po kojem on djeluje. Empirijski karakter osobe bi bili principi koji povezuju njegovo djelovanje s vremenski prethodnim uvjetima, dok bi inteligibilni karakter bio set temeljnih (normativnih) principa koji određuju kako netko upotrebljava praktični um. To je set temeljnih principa, predanosti vrijednostima i prioriteta, te maksima koje vode nečije izbore određujući što netko vidi kao razlog za djelovanje u različitim okolnostima. Ovi su temeljni principi, koji izviru iz racionalnog djelovanja te osobe, principi i vrijednosti koje je netko prihvatio i za koje je odgovoran.

Kant empirijski karakter osobe razumije kao set pravila ili zakona koji određuju kako njegovo djelovanje slijedi iz vremenski prethodnih uvjeta i koji se može izvesti iz promatranog

djelovanja te osobe. S obzirom da uključuje pravila i zakone, uključuje i činjenice o psihologiji osobe kao što su trajne želje i dispozicije ili motivacijske tendencije koje određuju, i mogu se koristiti za objašnjenje, kako osoba djeluje u različitim okolnostima. Također, empirijski karakter ove dispozicije i motivacije tretira kao subjekte empirijskih kauzacijskih objašnjenja. Pretpostavlja se da dispozicije koje čine empirijski karakter osobe slijede iz takvih vremenski prethodnih uvjeta kao što su odgoj i socijalno okruženje osobe, urođeni temperament, prošla iskustva i drugi formativni utjecaji, u skladu s psihologijskim zakonima ili generalizacijama. U ovom smislu, kaže Reath, empirijski karakter je naturalistički eksplanatorni pojam koji smješta ljudsko djelovanje u vremenski proširen kauzalni proces. Empirijski karakter dakle uključuje uzroke djelovanja i subjektivne principe, odnosno maksime po kojima osoba djeluje. (Reath, 2006)

Kant također smatra da inteligibilni karakter može biti osnova empirijskog karaktera, što je posebno važno za shvaćanje kako ljudsko djelovanje može biti rezultat i prirodnog kauzaliteta i slobodnog djelovanja. Moguće je, dakle, da dispozicije koje se mogu primijetiti u djelovanju osobe imaju osnovu u temeljnim principima i predanosti vrijednostima neke osobe. Taj pogled proširuje našu koncepciju osnovice ljudskog djelovanja. (Reath, 2006)

Iz svega toga je jasno da empirijska objašnjenja ne čine potpunom priču o ljudskom djelovanju, jer ne uzimaju u obzir njegovo ključno obilježje – racionalno djelovanje aktera. Djelovanje kao fenomenon je kauzalno determinirano i slijedi iz nužnosti. Ali kao noumenon, ono je rezultat slobodnog djelovanja, koje uključuje mogućnost da se djeluje drukčije. Tako Kant osigurava slobodnu volju na način da smješta noumenalno sebstvo izvan vremena, oslobađajući ga kauzalne determinacije. Djelovanje kao fenomenon je utemeljeno u bezvremenskom i stoga slobodnom izboru noumenalnog sebstva. (Reath, 2006)

Da bi dokazao postojanje slobodne volje, Kant još treba pokazati da zaista možemo principima uma biti motivirani za djelovanje. U tom slučaju, um je forma kauzaliteta. U Kritici praktičnog uma Kant uvodi „fakt uma“, kao autoritet moralnog zakona. Dužnost nam daje razloge za djelovanje, koji ne ovise o željama i koji će ograničiti djelovanje razloga povezanih s njima. Na taj način, moralni zahtjevi su „bezuovjetni praktični zakoni“ koji su odredbeni razlozi u obliku dvije zakonodavne forme. Akter koji djeluje iz dužnosti motiviran je zakonodavnom formom maksime. Razlog djelovanja je činjenica da je djelovanje moralno obavezno. Analizom se dolazi do teze da sloboda i bezuvjetni praktični zakon recipročno impliciraju jedan drugoga. Akter koji može temeljiti svoje razloge za djelovanje samo na

zakonodavnoj formi maksime, može djelovati neovisno o determiniranosti empirijskim uvjetima. Akter koji tako djeluje zadovoljava definiciju transcendentalne slobode. (Reath, 2006)

Kant tvrdi da je moralni zakon dan kao „fakt uma“. On je svijest o moralnom zakonu. Njegov autoritet se vidi iz standarda koje postavljamo sebi te iz djelovanja savjesti i moralnih osjećaja. S obzirom da smo subjekti moralnog zakona, i da možemo djelovati iz njega, fakt uma potvrđuje da smo slobodni. Naše priznavanje autoriteta moralnog zakona u isto vrijeme je i svijest o slobodi. Pozitivna koncepcija našeg moralnog djelovanja je sposobnost da djelujemo iz moralnog zakona. Ono što nam omogućuje da sebi pripišemo slobodnu volju je naša svijest o autoritetu moralnog zakona.

Uloga Kantove antropologije u primjeni etike

Louden svoj članak počinje izjavom da je za mnoge vjerojatno najmanje izgledno da Kant, od svih filozofa morala, smatra da antropologija i empirijsko proučavanje ljudske prirode nudi nužan i važan doprinos etici. Ipak, Kant tvrdi da moralna filozofija, kao i prirodna, ima svoj empirijski dio, na kojeg se Kant referira kao „praktična antropologija“, „moralna antropologija“, „antropologija“, „pandan metafizici morala“, i „drugi dio“ morala.

Louden upozorava da je potreban oprez kada se raspravlja o odnosu između Kantove etike i antropologije. Prvo, Kantovi pogledi nisu statični. Tijekom godina, njegove koncepcije etike, antropologije i njihovog odnosa su se mijenjale. Drugo, o značenju antropologije za etiku najviše se može pronaći u studentskim bilješkama s predavanja, čije je točnost neizvjesna.

Louden piše: „U onome što slijedi moj cilj je artikulirati i braniti Kantove najosnovnije poglede o značenju antropologije za etiku, poglede za koje vjerujem da ostaju prilično konstantni od vremena kada je prvo konceptualizirao projekt čiste moralne filozofije do kraja njegovog života, to jest, od 1770. do 1804.“ (Louden, 2006: 351)

U predavanjima iz antropologije Kant opetovano naglašava da je njegov pogled na antropologiju pragmatičan. Međutim, on dodjeljuje različita značenja terminu „pragmatično“

1. Pragmatično nasuprot fiziološko

- Fiziološka antropologija bavi se istraživanjem što priroda čini od ljudskih bića; pragmatična istražuje što čovjek kao slobodno djelujuće biće čini od samoga sebe ili što može i treba napraviti od sebe
2. Pragmatično nasuprot skolastičko
 - Skolastika proizvodi „znanje za školu“, ali nema koristi za ljudsko biće; pragmatična antropologija, s druge strane, želi promovirati „prosvjetljenje za svakodnevni život“. Ono naposljetku sadrži i znanje o ljudskom biću kao građaninu svijeta. Bavi se spoznajom prirode čovječanstva. „Antropologija nije opis ljudskih bića, nego ljudske prirode.“
 3. Pragmatično kao ono koje uključuje korištenje drugih
 - Posjedujući znanje o ljudskoj prirodi, imamo uvid u to kako koristiti ljudska bića za svoje vlastite svrhe. Pragmatično u ovom smislu znači koristi druga ljudska bića uspješno za vlastite svrhe. Ona je također znanje o umijeću kako ljudska bića utječu jedna na druge i koji ih u skladu s tom namjerom može voditi.
 4. Pragmatično kao razborito
 - Razboritost je sposobnost korištenja znanja o ljudskoj prirodi za promicanje blagostanja i sreće za sebe kao i za druge. Vještina u biranju sredstava za postizanje blagostanja naziva se razboritost, kao i sposobnost za odabir najboljih ciljeva za postizanje sreće.

Iako su Kantova antropologija i etika povezane, pragmatična antropologija se, jasno, ne može izjednačiti s moralnom antropologijom. Kada uzmemo u obzir Kantov stav da uvijek moramo ljude tretirati kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo, vidimo sukob s pragmatičnom antropologijom i njezinim ciljem da nam pokaže kako efikasno koristiti ljude za naše vlastite ciljeve. Pragmatična se antropologija može koristiti za mnoge različite svrhe, od kojih su neke očito nemoralne.

Međutim, znanje o ljudskoj prirodi možemo koristiti za svrhe koje su moralne, u tom slučaju antropologija postaje moralna antropologija. „Moralna antropologija je već potencijalno prisutna unutar pragmatičke antropologije, i mi aktualiziramo ovaj potencijal kad god biramo da je primijenimo u moralne svrhe.“ (Louden, 2006: 355) Ovakvu upotrebu je Kant, naravno, i priželjkivao.

Povezanost antropologije i etike vidi se i iz ovog Kantovog stava: „Razmatranja o [moralnim] pravilima su beskorisna, ako se ne može ljude napraviti spremnima da ih ispune.“ (navedeno prema Louden, 2006)

Dakle, „Pragmatična antropologija postaje moralna antropologija kada izaberemo iskoristiti naše znanje o ljudskoj prirodi u moralne svrhe. Tako, u principu, svi aspekti pragmatične antropologije su potencijalno moralna antropologija: sve što je potrebno da se bilo koji aspekt pragmatične antropologije pretvori u moralnu antropologiju je odluka da se primijeni u moralne, a ne u nemoralne svrhe.“ (Louden, 2006: 355)

Kant na jednom mjestu u svojim predavanjima iz antropologije piše da je nužno proučavati ne samo objekt, to jest moralno ophođenje, nego i subjekt, to jest ljudska bića, jer moramo znati koje se prepreke vrlini mogu pronaći u ljudskom biću. (Kant, 2003) Kant to naziva „preprekama i pomoćima“.

Louden uočava da se kroz Kantova djela vidi njegovo uvjerenja da je svako umsko biće subjekt istog univerzalnog moralnog principa, različite vrste umskih bića stoje u drukčijem odnosu s ovim moralnim principom. „Oni koji se brinu da naprave moralnost efikasnom u ljudskom životu moraju naučiti više o distinktivnim obilježjima ljudske prirode.“ (Louden, 2006: 355)

Među brojnim preprekama moralnosti s kojima se susreću ljudska bića Kant se posebno osvrće na naše afekte i strasti. Oni su važni jer, kako kaže Kant, „isključuju vladavinu uma“ (Kant, 2003: 133) „Subjektivnim umom teško ili uopće nesavladiva sklonost jest strast. Nasuprot tome, osjećaj neke ugone ili neugode u sadašnjem stanju, koje u subjektu ne dopušta da se pojavi razmišljanje (umna predodžba, bilo da mu se on prepušta ili opire), jest afekt.“ (Kant, 2003: 133) Kant je još slikovitiji: „Afekt je poput opijenosti koja se prespava, a strast se treba promatrati kao ludilo koje gundža zbog neke predodžbe koja se sve dublje usađuje.“ (Kant, 2003: 134). Afekti su samo nedostatak vrline, dok su strasti propisno zle, tj. pravi porok: „Strasti su rak-rana za čisto praktični um i većim dijelom neizlječive: zato što bolesnik ne može biti liječen i izbjegava vladavinu načela kojim bi jedino moglo doći do izlječenja.“ (Kant, 2003: 146) Stoga se strast može pobijediti samo s puno napora, pomoću uma, dok se afekti odnose na „osjećaj ugone ili neugode u subjektivom sadašnjem stanju koje mu ne dopuštaju da se uzdigne do refleksije.“ (Louden, 2006: 356) Za strasti nema lijeka, „strast je bolest koja mrzi svaki lijek.“ (Louden, 2006: 356) Kant raspravlja o brojnim afektima i

strastima, opisujući kako su prepreke za moralno ponašanje, te nudi savjete kako ih liječiti i prevenirati.

Kako kaže Louden, moralnost nije lagana za ljudska bića. (Louden, 2006) Ali antropologija nam govori što možemo napraviti, uzevši u obzir ljudsku prirodu, da razvijemo svoj moralni karakter.

Temeljna pomoć razvoju moralnosti je ljubaznost. U našoj je prirodi da smo podložni utjecaju ljubaznosti, a ovaj utjecaj trebao bi se koristiti za kultiviranje moralnog karaktera. Varka je isto tako dio naše prirode, a ljubaznost uspijeva prevariti prevaranta u nama. Ljubaznost pomaže razvoju moralnosti tako što potiče samoograničavanje. Ljubazna osoba se suzdržava od zadovoljavanja nelegitimnih želja. To je korak prema vrlini. „U stvari, mi smo prevareni u vrlinu.“ (Louden, 2006: 356) Odnosno, „Prilika da se prakticira dobro u malim stvarima kroz civilizirano ponašanje je svakodnevno obilježje dnevnog života, ali ima kumulativni efekt na karakter, i u konačnici mi smo „pridobiveni za stvarno voljenje dobra.“ (Louden, 2006: 356)

Druga pomoć moralnosti je civilizacijski utjecaj republikanskog režima, odnosno društva gdje se provodi vladavina zakona i gdje su svi građani uključeni u proces stvaranja zakona. Ovakvi režimi uvode nenasilne obrasce ponašanja, discipliniraju naše emocije, i čine nas manje pristranim prema našim interesima, te tako čine veliki korak u smjeru moralnosti. (Louden, 2006)

Još jedan doprinos antropologije etici je znanje o ljudskim bićima kao građanima svijeta. Antropologija nam daje relevantan empirijski okvir pomoću kojega primjenjujemo čiste moralne principe. „Ljudska bića ne mogu jednostavno uskočiti bez pomoći u čistu etiku. Informirano znanje o ljudskoj situaciji na koje se *a priori* principi trebaju primijeniti je nužna.“ (Louden, 2006: 357)

Kant naglašava da ljudska bića mogu postati ljudima samo kroz obrazovanje. Čovjek je samo ono što obrazovanje napravi od njega. On posebno naglašava potrebu za moralnim obrazovanjem – čovjek mora biti obrazovan do dobra. Glavni cilj moralnog obrazovanja je razvoj karaktera. Moralni karakter je distinktivno obilježje ljudskih bića kao racionalnih bića obdarenih slobodom. Stoga temelj karaktera mora biti prvi cilj moralnog obrazovanja. (Louden, 2006)

Kantova antropologija je također obilježena interesom za povijet i teleologiju. Zadaća antropologije je između ostalog i da pridonese svjetskoj povijesti čovječanstva tako da artikulira korake u njegovom napretku.

Ona isto tako osigurava svojim čitateljima „nužno potrebnu moralnu mapu“ (Louden, 2006: 360), koja opisuje ujedno i dugoročne ciljeve čovječanstva kao i glavne korake u njihovom postizanju. Konačni cilj je svjetska moralna zajednica koja obuhvaća cijelo čovječanstvo, u kojem su sva ljudska bića poštovana kao svrhe same po sebi.

Kantova antropologija nije weberijanski vrijednosno neutralna društvena znanost. Ona je od početka duboko vrijednosno ukorijenjena i nošena moralom. No, Loudan pokazuje kako moralna antropologija ne samo da postoji, nego ima i važnu ulogu u Kantovoj moralnoj filozofiji. „Bez moralne antropologije, mi smo putnici bez karte koji ne znaju ni svoje odredište ni sredstva kako da ga dosegnemo.“ (Louden, 2006: 362)

ETIČKE IMPLIKACIJE MOGUĆNOSTI PROMJENE LJUDSKE PRIRODE

HABERMAS - Problem moćnosti sebebitka

Jürgen Habermas iznio je svoju etičko-teorijsku reakciju na izazove koje postavljaju nove genske tehnologije, predimplantacijska dijagnostika te zahvati u ljudski embrij i ljudski genom u svom spisu „Budućnost ljudske prirode“.

Teorijski okvir u kojem se Habermas kreće je s jedne strane njegova teorija komunikativnog djelovanja, čiji se elementi naziru u cijelom djelu, uključujući Habermasovo shvaćanje čovjeka, a s druge strane etika Sorena Kierkegaarda kojeg Habermas smatra utemeljiteljem moderne etike. Kierkegaard je osnovu etike shvaćao kao moćnost sebebitka, kao „osovljavanje i ustobočenje ljudskog sebstva, ljudskog jastva, ljudske osobe na samu sebe i na odlučnost da od svog života načini ono što ona procjenjuje da vrijedi učiniti.“ (Burger, 2006: 153) Uz odbacivanje Kierkegaardove ideje etičkog samoosovljavanja pojedinca u religiji i teologiji, Habermas koristi ideju moćnosti sebebitka kao temelj za kritiku eugenike i genske tehnologije, ističući određenja tog pojma, njegovu strukturu koju čine etička samorefleksija i samoizbor, distanciranje od vlastitog opstanka i odluku za autentični život. „Na taj način on artikulira samorazumijevanje osobe koju bi htio da drugi u njemu spoznaju i priznaju,“ (Habermas, 2006: 20)

Za Habermasovu je poziciju ključan problem tjelesnosti, kojeg pridodaje pojmu moćnosti sebebitka. Nužno je da osoba osjeća jedinstvo sa svojim tijelom, da se s njim identificira, da je u svom tijelu kod kuće. „A da bi se osoba mogla osjećati jedinstvenom sa svojim tijelom, čini se da se ono mora doživljavati kao samoniklo – kao nastavak organskoga, samoga sebe obnavljajućeg života iz kojega je osoba rođena.“ (Habermas, 2006: 101)

U pogledu tjelesnosti, Habermas se referira na pojam nataliteta kojeg je definirala Hannah Arendt. Habermas, kao i Arendt shvaća rođenje kao „vododjelnicu između prirode i kulture“, gdje se pojedinac u nastajanju shvaća kao začetnik svojih djelovanja. Habermas smatra da se

upravo tu razdvaja prirodna sudbina ljudskog organizma od socijalizacijske sudbine osobe. Razlikovanje između prirode i kulture je posebno važno jer „Samo uzimanje u obzir ove razlike između prirode i kulture, između neraspoloživih početaka i plastičnosti povijesnih praktika dozvoljava akteru performativna samopripisivanja bez kojih on sebe sama ne bi mogao razumjeti kao inicijatora svojih djelovanja i prohtjeva. Jer sebebitak osobe iziskuje neku odnošajnu točku s onu stranu tradicijskih poveznica i interakcijskih sklopova nekog procesa oblikovanja u kojemu se životnopovijesno tek oblikuje u osobni identitet.“ (Habermas, 2006: 81) Dakle, rođenje kao odnošajna točka koja se nalazi izvan socijalizacijske sudbine i njoj prethodi nužna je za konstituciju i održanje identiteta osobe. Uz to, za identitet je nužan i kontinuitet sebstva koje ostaje sa sobom identično tijekom cijele životne povijesti. A taj identitet zagarantiran je upravo preko tijela. „Konstituiranje sebebitka moguće nam je u mijeni životne povijesti samo stoga što razliku između onoga što mi jesmo i onoga što se nama događa možemo učvrstiti na jednoj tjelesnoj egzistenciji koja nastavlja jednu unatrag, iza socijalizacijskog procesa sežući prirodnu sudbinu. Neraspoloživost istodobno pretprošle prirodne sudbine čini se da je bitna za svijest o slobodi...“ (Habermas, 2006: 81-82)

Dakle, sebebitak i njegova mogućnost uvjetovani su tijelom. Genske manipulacije prije rođenja, odnosno intervencije u nečiji genetski potencijal, moglo bi djelatnom subjektu uskratiti „svijest da svagda može sam započeti“ (Habermas, 2006: 82), odnosno samoniklost tijela. Tako se zahvatima u ljudski genom dovodi u pitanje sebebitak i njegova moćnost, prvenstveno zato što pojedinac ne raspolaže svojim potencijalima, on nije jedini autor svoje životne povijesti. Čovjek više nije jedini izvor inicijativa koje mu određuju život, zapravo postoji druga osoba koja se umiješala u autorstvo njegova vlastitog života, i to na drastičan način, a ta se osoba čak ne može ni pozvati na odgovornost, a posebno ne može opozvati te izmjene. Osobu se nije ništa pitalo, a nije ju se ni moglo pitati, jer je intervencija prethodila njegovoj pojavi kao osobe. Pojedinac ne može te vanjske činjenice prihvatiti kao samonikli moment vlastite prirode, a ne može ih ni kritički usvojiti. Pojavljuju se pojedinci koji u moralnom smislu odudaraju od ostalih pojedinaca, koji mu nisu jednaki, a pravo na jednakost jedan je od uvjeta novovjekovne moralnosti i modernih pravnih poredaka. Iz toga Habermas zaključuje da genske manipulacije pogađaju ljudski rod kao takav, kao i moralno samorazumijevanje ljudskog roda. „Jednostavno rečeno, ljudski rod biva na taj način rascijepljen na one koji u principu mogu biti autori svojih životnih povijesti i na one koji to ne mogu. Genska tehnologija i eugenika zadrle su u samu ljudsku prirodu.“ (Burger, 2006: 158) Habermas u tome vidi samopreobrazbu ljudskog roda.

Iako Habermas ne tematizira u ovom spisu sam pojam ljudske prirode, on se može iščitati, i to kao višeznačan pojam, kroz tri dimenzije. U prvom smislu radi se o ljudskoj prirodi kao tijelu i tjelesnosti. Odnos između osobe i tijela nije jednoznačan. Drugo, Habermas govori i o ljudskoj prirodi kao organizmu, „organskom supstratu, somatskom temelju spontanog samoodnosa pojedinca, organskom ishodištu životne povijesti, biologijskoj osnovi egzistencije i kao o fizičkoj bazi koja smo mi naprosto po prirodi. Dakle o prirodnome kao nekoj osnovi ljudskoga.“ (Burger, 2006: 159-160) Naposljetku, radi se i o razlici između prirodne sudbine organizma i socijalizacijske sudbine osobe, koja se artikulira rođenjem. Razlika prirode i kulture konstitutivna je za pojam roda, u smislu ljudskog roda. Rod zahvaća i prirodno i povijesno, obuhvaća i razliku prirodne teleologije i filozofije povijesti. Još jedna važna dimenzija ljudske prirode je priroda kao mogućnosti ili potencija, kroz pojmove nasljednog potencijala, nasljednih svojstava i sposobnosti, genetske opreme, genetskog nasljeđa, organske predispozicije i nasljednog dobra. Uz to, razlika izraslog i napravljenog artikulira se kao razlika između prirode koja mi jesmo i organske opreme koju sebi dajemo. Važnost prirode kao potencije odnosno mogućnosti, odnosno zabrinutost za posezanje u nju postoji „zato što je ono potencijalno i ovo moguće u ljudskoj prirodi ono zapravo, ako se hoće, navlastitio ljudsko, ono što garantira ljudskost samu.“ (Burger, 2006: 161)

Habermas intervenciju u nasljedna svojstva osobe suprotstavlja odgoju, koji se povremeno u raspravama nadaje kao usporedba. Naime, genskom tehnologijom se zadire u nasljedni fond prije nego se biće uobličilo u osobu, dok se odgojem određeni fond nasljednih svojstava nastoji tek uobličiti, i gdje sam pojedinac ima pravo glasa i u tome može sudjelovati. (Burger, 2006) „Interaktivna struktura obrazovnih procesa, u kojima dijete stalno preuzima ulogu druge osobe, čini očekivanja roditelja obzirom na formiranje karaktera u temelju „osporivim“,“ (Habermas, 2006: 84) Tako će odrastajuća osoba moći sama preuzeti odgovornost za svoju životnu povijest i za ono što jest. Moći će se refleksivno odnositi prema svom procesu oblikovanja i oblikovati revizijsko samorazumijevanje. Za razliku od toga, genetička manipulacija dovodi osobu u stanje nemoćne zavisnosti od neopozive odluke neke druge osobe. Habermas postavlja pitanje hoćemo li mi sebe još uopće razumjeti kao normativna bića, bar kao takva koja jedno od drugoga očekuju solidarnu odgovornost i jednaki uzajamni respekt? (Habermas, 2006)

„Poboljšavajući genetski zahvati okrnjuju etičku slobodu utoliko što dotičnu osobu fiksiraju na odbijene ali ireverzibilne nakane trećih i tako sprječavaju da ona sebe izravno razumije kao neponovljivog autora vlastitog života.“ (Habermas, 2006: 86) Habermas smatra da samo u

slučaju izbjegavanja ekstremnog i visoko poopćenog zla postoje dobri razlozi za pretpostavku da bi (buduća) osoba pristala na eugenički cilj.

Habermas tvrdi da se u praksi liberalne eugenike stvara jedna nova vrsta interpersonalnog, asimetričnog odnošenja koje vidi kao svojevrsni paternalizam. „S ireverzibilnom odlukom koju o željenom sastavu genoma druge osobe donosi neka osoba, nastaje među njima tip odnošenja koji postavlja u pitanje jednu dosada samorazumljivu pretpostavku moralnog samorazumijevanja autonomno djelatnih i prosuđujućih osoba.“ (Habermas, 2006: 86) Između programirane osobe i programera postoji tip zavisnosti u kojem nije moguća zamjena uloga. „Proizvod ne može sa svoje strane, da zaoštrimo, smisliti dizajn za svoga dizajnera.“ (Habermas, 2006: 88)

Isto tako, „Prakse poboljšavajuće eugenike ne mogu u okvirima demokratski ustrojenog pluralističkog društva, koje svakom građaninu priznaje jednako pravo na autonomno vođenje života, na legitiman način biti „normalizirane“ zato što se selekcija željenih dispozicija ne može a priori odriješiti od prejudiciranja određenih životnih planova.“ (Habermas, 2006: 89)

Habermas pridaje posebnu važnost samorazumijevanju: „To kako se ophodimo spram ljudskog života prije rođenja (ili s ljudima nakon njihove smrti) dodiruje naše samorazumijevanje kao rodni bića. A s tim rodnoetičkim samorazumijevanjem usko su isprepletene predodžbe o nama kao moralnim osobama. Naša shvaćanja – i naše ophođenje – s ljudskim predosobnim životom tvore takoreći neku stabilizirajuću rodnoetičku okolinu za umni moral ljudskih pravnih subjekata – jedan smještajni kontekst koji se ne smije istrgnuti, kako sam moral ne bi došao na sklisko.“ (Habermas, 2006: 90)

Habermas iznosi dvije suprotstavljene pozicije u pitanjima genske tehnologije. Jedna je liberalna, čiji je predstavnik John Rawls, koja zagovara znanstveni progres i na području genske tehnologije, te pravo roditelja da raspolažu genskim potencijalom svoje buduće djece, a tržište vidi kao posrednika u odlukama. Druga tradicija je „staroeuropska“, koja je sadržana i u europskim pravnim sustavima. Ona nastoji spasiti i zadržati stare vrijednosti, poput neraspoloživosti ljudskog embrija, dostojanstvo ljudske osobe i ljudskog života, život dostojan čovjeka. Ta tradicija formulira etičke osnove za osporavanje liberalne pozicije.

Glavna je Habermasova teza da genska tehnologija na temelju raspolaganja ljudskom prirodom vođenim preferencijama, potkopava samorazumijevanja nas kao članova jedne moralne zajednice, odnosno na neki način anticipira neki život s onu stranu morala (Burger,

2006). Za Habermasa, ta perspektiva je katastrofalna : „Život u moralnom vakuumu, u životnoj formi koja više ne bi poznavala moralni cinizam, ne bi bio vrijedan življenja.“ (Habermas, 2006: 97)

Napredak bioznanosti i razvoj biotehnologije ne proširuje samo poznate mogućnosti djelovanja, navodi Habermas, nego omogućuje jedan novi tip djelovanja. „Ono što je prije bilo „dano“ kao organska priroda i svakako je moglo biti „uzgojeno“ upada sada u područje ciljno smjerane intervencije.“ (Habermas, 2006: 22)

Glavno je pitanje kako implementiranje znanstvenih dostignuća utječe na naše samorazumijevanje kao odgovorno djelujućih bića. Otkrivanje ljudskog genoma i mogućnost manipuliranja njime rezultira brisanjem granice između osobe i stvari, „Jer čim bi odrasli jednog dana gledali poželjno genetsko opremanje nasljednika kao oubličljivi proizvod i za to prema vlastitom nahođenju projektirali odgovarajući dizajn, vršili bi nad svojim genetski manipuliranim proizvodom neko raspolaganje koje zahvaća u somatske temelje spontanog samoodnosa i etičke slobode jedne druge osobe a koje bi se, kako je do sada izgledalo, smjelo izvršiti samo nad stvarima a ne nad osobama.“ (Habermas, 2006: 24) Takvom odlukom nastaje jedno do sad nepoznato interpersonalno odnošenje.

Napretkom tehnologije omogućena je predimplanatacijska dijagnostika, koja otvara nova pravna, ali posebno etička pitanja, od kojih Habermas ističe: „Je li s dostojanstvom ljudskog života spojivo biti stvoren uz zadržku i tek poslije genetičkog istraživanja biti ustanovljen kao dostojan egzistencije i razvoja“, odnosno „smijemo li slobodno raspolagati ljudskim životom u svrhu selekcije?“ (Habermas, 2006: 32) Već se danas pojavljuje problem razgraničenja između selekcije neželjenih i optimiranja poželjnih nasljednih svojstava. „Ako se uzme u obzir da medicinski otpadnici danas već rade na reproduktivnom kloniranju ljudskih organizama, onda se nadaje perspektiva, iz koje bi ljudski rod uskoro mogao uzeti u ruke svoju biološku evoluciju.“ (Habermas, 2006: 33-34)

Habermas navodi Wolfganga van den Daelea koji govori o moraliziranju ljudske prirode: „Ono što je pomoću znanosti postalo tehnički dostupno, treba putem moralne kontrole ponovno biti učinjeno neraspoloživim.“ (Habermas, 2006: 37) Jedna strana tog moraliziranja su zakonska ograničenja biologijskih istraživanja i genskotehnološkog razvoja. No s druge strane Habermas izvodi perspektivu u kojoj se „moraliziranje ljudske prirode“ shvaća kao samouvažavanje rodnoetičkog samorazumijevanja. O tom samorazumijevanju ovisi hoćemo li

sebe smatrati jedinim autorima svoje životne povijesti i moći se međusobno priznavati kao autonomne djelatne osobe.

Habermas komentira Dworkinovu tvdnju da bi eugenički zahvati koji mijenjaju gene mogli promijeniti cjelokupnu strukturu našeg moralnog iskustva: „Ona se može razumjeti tako da će nas genska tehnika u nekim aspektima konfrontirati s praktičnim pitanjima koja pogađaju pretpostavke moralnog prosuđivanja i djelovanja. Pomicanje „granice između slučaja i slobodne odluke“ aficira samorazumijevanje moralno djelatnih i za svoju egzistenciju zabrinutih osoba u cjelini. Ona nam osvještava sprege između našeg moralnog samorazumijevanja i rodnoetičke pozadine.“ (Habermas, 2006: 43)

Elementi teorije komunikativnog djelovanja mogu se vidjeti i u Habermasovom poimanju moralnog djelovanja: „Moralno ponašanje ja razumijem kao konstruktivni odgovor na zavisnost i upućenosti koje se temelje u nepotpunosti organske opremljenosti i stalne krhkosti tjelesne egzistencije (osobito jasno u fazama djetinjstva, bolesti i starosti). Normativno reguliranje međusobnih odnošenja može se razumjeti kao porozni zaštitni ovoj od kontingencija kojima su izloženi povredivo tijelo i u njemu utjelovljena osoba. Moralni poretki su lomljive konstrukcije koje štite oboje odjednom, *physis* od tjelesnih a osobu od unutarnjih ili simboličkih povreda.“ (Habermas, 2006: 49) Subjektivnost se tvori preko intersubjektivnih odnošenja spram drugoga. „Individualno sebstvo nastaje samo socijalnim putem izvanjštenja i može se stabilizirati samo u omrežju intaktnih osnosa priznavanja.“ (Habermas, 2006: 49) Putem podruštvljenja se događa životno-povijesno individuiranje: „Ono što organizam tek s rođenjem čini osobom u punom smislu riječi jest društveno individuira čini prihvata u javni interakcijski sklop intersubjektivno dijeljenog svijeta života.“ (Habermas, 2006: 51)

Habermas definira problem: „(Iz te perspektive) nameće se pitanje, mijenja li tehniziranje ljudske prirode rodnoetičko samorazumijevanje na takav način da mi sebe više ne možemo razumjeti kao etički slobodna i moralno jednaka, na norme i razloge orijentirana bića.“ (Habermas, 2006: 58)

Preciznije, „Manipulacija sastavom sve dostupnijeg ljudskog genoma i očekivanje mnogih istraživača gena da će uskoro moći uzeti u ruke samu evoluciju, uzdrnavaju ipak kategorijalno razlikovanje između subjektivnoga i objektivnoga, između samonikloga i napravljenoga u takvim regijama koje su do sada bile uskraćene našem raspolaganju. Radi se o biotehničkom brisanju duboko ukorijenjenih kategorijalnih razlikovanja koja smo mi do sada u našem samoopisivanju uzimali za invarijantna. To bi moglo toliko izmijeniti naše

rodnoetičko samorazumijevanje, da time biva aficirana i moralna svijest – naime uvjeti samonikolosti pod kojima mi nas jedino možemo razumjeti kao autore vlastitog života i kao jednakopravne članove moralne zajednice.“ (Habermas, 2006: 60)

Pomoću humanogenetičkih tehnologija ovladavanje prirodom se pretvara u čin samosvladavanja, koji kao posljedicu ima promjenu našeg etičkog samosvladavanja, te dovodi u pitanje uvjete autonomnog vođenja života i univerzalističko razumijevanje morala. „Roditelji su sami odlučili, bez pretpostavke konsenzusa, prema vlastitim preferencijama, tako kao da raspolažu nekom stvari.“ (Habermas, 2006: 71)

Habermasova teorija komunikativnog djelovanja ogleda se i u povezivanju komunikacije i moralnih uvjerenja i normi, koje imaju svoje sjedište u životnim formama koje se reproduciraju preko komunikativnog djelovanja. Individuiranje se provodi pomoću jezične komunikacije, te stoga integritet pojedinaca ovisi o zaštitnom karakteru njihovog međusobnog ophođenja. (Habermas, 2006)

Iz perspektive teorije komunikativnog djelovanja Habermas interpretira i Kanta. Svršna formulacija kategoričkog imperativa zahtijeva da se svaku osobu sagledava kao svrhu po sebi, te da se nikad ne upotrebljava kao puko sredstvo. Iz toga Habermas izvodi zahtjev da svatko napusti perspektivu prve osobe, te iz intersubjektivne Mi-perspektive zajednički dođe do poopćivih vrijednosnih orijentacija. Važeće norme moraju, prema ovom viđenju, naići na opću suglasnost. Habermas iz toga dalje izvodi da se u svakoj osobi, kao samosvrši, mora poštivati ljudskost, koja nas obvezuje da se uzajamno sagledavamo kao članovi jedne inkluzivne zajednice.

Zakonska formulacija kategoričkog imperativa, prema Habermasu zahtijeva da se „vlastita volja veže baš za one maksime koje svatko može htjeti kao opći zakon.“ (Habermas, 2006: 77) Prema Habermasu, iz toga slijedi da u konfliktnim situacijama autonomno djelatni subjekti moraju ući u diskurse te zajednički otkriti ili razviti norme koje zavrjeđuju temeljnu suglasnost svih.

Ipak, ovakva interpretacija Kanta vrlo je upitna. Opća suglasnost, ako je ikada i igdje moguća, ako je kao takva za pojedinca obvezujuća, predstavljala bi heteronomiju volje te samim time ne bi predstavljala moralno djelovanje. Kantova se etička teorija ne može „ugurati“ u okvire komunikacijske teorije, jer Kant isključuje normiranje od strane bilo kakvog vanjskog subjekta, a Mi-perspektiva govori upravo o tome, o drugim članovima zajednice s kojima

bismo se morali usuglasiti. Bez obzira o tome što se ne mora raditi o nametanju, nego o nekom vidu pregovaranja, Kant je vrlo jasan – jedini zakonodavac je Um, i to um pojedinca kao racionalnog, umom obdarenog aktera.

FUKUYAMA – Kraj čovjeka?

Za Fukuyaminu poziciju u raspravi o biotehnološkoj revoluciji ključan je pojam ljudske prirode (naravi)³. Definicija koju Fukuyama iznosi glasi: „Ljudska narav je skup uzoraka ponašanja i svojstava tipičnih za ljudsku vrstu te ih uzrokuje genetsko naslijeđe više nego okoliš.“ (Fukuyama, 2003: 166) Pri tome je „tipičnost“ statistički konstrukt, blizak prosječnoj distribuciji uzoraka ponašanja ili osobina. Naime, sva prirodna svojstva pokazuju varijaciju unutar iste vrste, što je posebno točno za čovjekovo ponašanje budući da je čovjek kulturno biće čije ponašanje može biti naučeno te se može mijenjati. (Fukuyama, 2003)

U raspravi o ljudskoj naravi, Fukuyama iznosi i pobija tri velike kategorije argumenata protiv tog pojma. Prva od njih je tvrdnja da nema ljudskih univerzalija koje bi se mogle dovesti u vezu s ljudskom naravi, ili su one trivijalne. Fukuyama pobija ovakvu argumentaciju tvrdnjom da je definicija univerzalnosti koja se ovdje upotrebljava preuska. Dok kritičari navode svojstva poput krvne grupe ili boje kože kao primjere koji pokazuju odsutnost univerzalija, Fukuyama upozorava da se tu radi o varijablama, a ne univerzalijama, te da su mnoga svojstva i osobine, poput visine i snage, inteligencije i agresivnosti raspoređene u kontinuumu, oko srednje vrijednosti populacije. Da bi nešto bilo univerzalno, ne mora imati nultu varijaciju, već određenu srednju vrijednost i razmjerno malu standardnu devijaciju, koja predstavlja stupanj do kojeg se pripadnici promatrane skupine razlikuju od srednje vrijednosti za određeno svojstvo.

Drugi argument, kojeg iznosi genetičar Richard Lewontin, ističe da genotip organizma ne određuje potpuno njegov fenotip. Geni su u interakciji s okolinom, te su osobine koje obično pripisujemo prirodi zapravo rezultat složenog djelovanja prirode (gena) i okoline. Fukuyama tu činjenicu ne poriče, ali smatra da ne može pobiti postojanje ljudske prirode. Iako je fenotip zadan i okolišem, on se kreće u rasponu koji je zadala priroda: „Djeci ne naraste krzno kada rastu u hladnome podneblju, niti škrge ako žive na moru.“ (Fukuyama, 2003: 173) Ovdje Fukuyama uvodi bitno pitanje: koliko? Dakle, ne utječe li okolina na ponašanje i svojstva tipična za ljudski rod nego koliko utječe.

Treća skupina argumenata odnosi se na kulturu kao sposobnost mijenjanja vlastitog ponašanja učenjem, te prenošenje znanja novim naraštajima negenetskim putem. Kao što smo već

³ „Priroda“ i „narav“ ovdje se koriste kao sinonimi.

naveli, zbog toga su varijacije u ljudskom ponašanju značajno veće nego kod bilo koje druge vrste. Iz toga neki polemičari izvode zaključak da ne postoji jedna ljudska narav. Fukuyama ističe: „Tvrdnja kako ljudska narav ne postoji, jer su ljudi kulturna bića koja su u stanju učiti, posve je pogrešno usmjerena; to je hitac u prazno.“ (Fukuyama, 2003: 175) Upravo suprotno, težnja za znanjem, ili još šire, posjedovanje kulture, za mnoge je klasične filozofe bio dio ljudske prirode. Ovo je Fukuyamino zapažanje posebno važno, jer se odmiče od traženja poimeničnih osobina koje bi činile ljudsku prirodu, te se dotiče nečega specifično ljudskog što je ključan argument u raspravi o ljudskoj prirodi.

Fukuyamina temeljna pozicija jest da ljudska narav postoji, te da ima duboko značenje. Ljudska je priroda davala kontinuitet i stabilnost našem postojanju kao vrste. Opasnost od biotehnologije leži u mogućnosti izmjene ljudske prirode, „čime bismo ušli u „poslijeljudsku“ fazu povijesti – to bi bio kraj čovjeka.“ (Fukuyama, 2003: 18)

Fukuyama se pita: „Što će se dogoditi s političkim pravima kad jednom budemo mogli uistinu uzgojiti jedne ljude sa sedlima na leđima, a druge s čizmama i ostrugama?“ (Fukuyama, 2003: 21)

Za Fukuyamu je od velike važnosti odrediti svojstva tipična za ljudski rod, jer su ona ključna za razumijevanje ljudskog dostojanstva – pojma zbog kojeg se i upustio u iscrpnu raspravu o ljudskoj prirodi. Jedno takvo bitno svojstvo je spoznaja. Ljudi spoznaju na vlastiti način, specifičan samo za njih. Primjer takvog spoznavanja je učenje jezika, koje je univerzalna sposobnost. Noam Chomsky je utvrdio postojanje „dubinskih struktura“ koje su podloga sintakse svih jezika. Danas je široko prihvaćeno da su te strukture prirođen izraz razvoja mozga, koji je genetski određen. Sposobnost učenja jezika određena je genima, a ne kulturom. Upravo iz toga proistječe univerzalnost ovog svojstva. Ova spoznaja izravno pobija Lockeovu ideju o *tabuli rasi*, odnosno njegovu tvrdnju da u ljudskom umu nema prirođenih ideja. Razvoj neurologije i psihologije dodatno je oslabio Lockeovu tvrdnju. Otkriveno je da su mnoge kognitivne strukture tipične za ljudsku vrstu. Fukuyama to iznosi vrlo jasno: „Prirodene ideje zapravo postoje. Točnije rečeno, to su prirođeni oblici spoznavanja specifični za ljude; postoje i emocionalne reakcije na spoznaje, specifične za ljude.“ (Fukuyama, 2003: 178)

Fukuyama temeljne ljudske značajke, koje ostaju kada maknemo sve slučajne i nebitne osobine osobe, naziva faktorom X. Te temeljne značajke su one koje zaslužuju minimalno poštovanje, iz njih proizlazi zahtjev za jednakošću priznanja ljudskog dostojanstva. Bića koja

posjeduju faktor X imaju ne samo ljudska, nego i politička prava. „Faktor X je ljudska bit, temeljno značenje toga što je biti čovjekom. Ako su svi ljudi zaista jednaki u dostojanstvu, onda faktor X mora biti neko svojstvo što ga svi oni posjeduju.“ (Fukuyama, 2003: 189)

Naravno, ovakva definicija ne otkriva što je to faktor X. Za kršćane (i ostale vjernike), on dolazi od Boga. Prema Fukuyaminoj interpretaciji Kanta, taj se faktor zasniva na čovjekovoj sposobnosti moralnog odabira. Ljudsko dostojanstvo proizlazi stoga iz toga što ljudi posjeduju slobodnu volju, kao sposobnost nadilaženja prirodnog determinizma i običnih uzročno-posljedičnih pravila. Ovakvo shvaćanje Fukuyama vidi kao nesukladno s materijalističkim pogledom na svijet kojeg pripisuje većini znanstvanika, jer bi impliciralo dvojstvo, dualizam carstva ljudske slobode i carstva prirode. Fukuyama smatra da većina prirodoznanstvenika smatra slobodnu volju iluzijom, jer se sve ljudske odluke mogu svesti na materijalne uzroke, na aktivnosti neurona. Prirodna znanost, prema Fukuyami, izvor je napada i na pojam ljudske biti. Iz Darwinove teorije evolucije proizlazi da je ponašanje tipično za vrstu rezultat slušajnog evolucijskog procesa, te je stoga promjenjivo, ovisno o slučajnosti i uvjetima u okolini. Iz toga su neki, poput Davida Hulla, zaključili kako ljudska priroda, s obzirom da je povijesno nastala i promjenjiva, ne uživa nikakav poseban položaj. Ali, kada bi čovjek pomoću tehnologije ovladao tim procesom koji je u prirodi podložan slučajnosti, mogao bi postati gospodar svojih gena, a ne njihov rob. Čovjek bi tako „prigrabio vlast“. (Fukuyama, 2003)

Fukuyama smatra da bi napuštanje postavke o postojanju faktora X – ljudske biti – imalo ozbiljne posljedice na jednakost ljudi. On faktor X smatra izvorom jednakih prava, a njegovo ukidanje otvorilo bi vrata brojnim oblicima diskriminacije. Ipak, postavka o jednakosti ljudskog dostojanstva još uvijek opstaje. Jedan od razloga je navika, kao i stjecaj povijesnih okolnosti, primjerice sjećanje na posljedice nacističke rasne i eugeničke politike. Kao drugi razlog Fukuyama navodi „prirodu same prirode“, odnosno postavku da „moralni poredak izvire iz same ljudske naravi, a nije nešto što je ljudskoj naravi nametnuto kulturom.“ (Fukuyama, 2003: 196)

Upravo je to, smatra Fukuyama, ugroženo razvojem buduće biotehnologije. Najjasnija opasnost je smanjivanje genskih varijacija među pojedincima, te posljedično odvajanje jasno omeđenih društvenih skupina. Dok neki genetsku lutriju smatraju nepravednom, baš zbog njezine slučajnosti, Fukuyama smatra da je ona u drugom smislu duboko egalitarna, jer prelazi granice klasne, rasne ili etničke pripadnosti. „Zamijenimo li lutriju svjesnim izborom,

otvaramo novo trkalište za natjecanje među ljudima i povećavamo jaz koji dijeli vrh od dna društvene ljestvice.“ (Fukuyama, 2003: 197) To bi moglo dovesti do nastanka nove vrste aristokracije, čija bi tvrdnja da su samim rođenjem bolji od drugih bila ukorijenjena ne više u društvenoj konvenciji, nego u samoj prirodi.

Fukuyama iznosi i drugi mogući scenarij – da će biotehnologija omogućiti stvaranje znatno ujednačenijeg društva nego što je sadašnje. „Izgleda ipak dosta nevjerojatno da bi ljudi u suvremenim demokratskim društvima sjedili prekrštenih ruku zamijete li da pripadnici elita prenose genetske prednosti svojoj djeci. Štoviše, to je jedna od rijetkih stvari u politici budućnosti koja bi ljude zaista potaknula na borbu.“ (Fukuyama, 2003: 198) Pomalo iznenađuje naivnost ovakvog Fukuyaminog stajališta, posebno ako se prisjetimo kakvo je stanje u Americi, gdje se događa najznačajniji dio otkrića i razvoja na području biotehnologije, po pitanju egalitarizma i otpora elitama. Fukuyama ne objašnjava na čemu temelji svoj optimizam, samo iznosi dva moguća scenarija „naljuti li se narod dovoljno“. U prvom bi došlo do zabrane upotrebe biotehnologije za poboljšanje ljudskih svojstava. Druga je mogućnost upotreba te tehnologije za podizanje dna, a ne za povećanje jaza između vrha i dna. Za podizanje dna, smatra Fukuyama, bila bi nužna državna intervencija. Tako se ponovno vraćamo na tlo eugenike.

Odbacivanje faktora X Fukuyamu ozbiljno zabrinjava: „Odbacivanje pojma ljudskog dostojanstva, dakle postavke da čovječanstvo posjeduje neku iznimnu crtu koja svakome pripadniku ljudskog roda daje viši moralni status nego ostalim stvorovima, vodi nas na vrlo pogibeljan put.“ (Fukuyama, 2003: 201)

Njegova kritika usmjerena je na redukcionistički pristup koji smatra da se svaka ljudska značajka može slijediti do svog materijalnog uzroka. Primjerice, razvoj mozga posljedica je niza postupnih evolucijskih promjena koje su bile rezultat slučajnih varijacija. Fukuyama smatra da ovakav pristup ne može objasniti mnoge od najvažnijih i jedinstvenih ljudskih svojstava. Redukcionistička metoda ne uspijeva objasniti složene sustave, osobito biološke. Složeni sustavi se ne uspijevaju objasniti nakupljanjem podataka o njihovim sastavnim dijelovima. Odnos dijelova i cjeline često nije linearan. (Fukuyama, 2003)

Taj neuspjeh redukcionizma posebno je vidljiv u pokušaju objašnjavanja ljudske svijesti. Fukuyama pod pojmom svijesti podrazumijeva subjektivna mentalna stanja, koja osim misli uključuju i osjete, osjećaje i raspoloženja (Fukuyama, 2003). Filozofska problematika ontološkog statusa svijesti još je uvijek predmet rasprava. Fukuyama o tome kaže:

„Subjektivna mentalna stanja, makar su proizvod materijalnih bioloških procesa, čini se da pripadaju posve drukčijem, nematerijalnom redu stvari negoli druge pojave.“ (Fukuyama, 2003: 208). Primjer pogrešnog shvaćanja svijesti za Fukuyamu je stav Daniela Dennetta prema kojem je ljudska svijest kompleks mema koji se mogu shvatiti kao djelovanje virtualnog stroja odnosno, kako zaključuje Fukuyama, ona je nusproizvod rada izvjesne vrste računala (Fukuyama, 2003). Fukuyama smatra da ovaj pristup poriče postojanje subjektivnih osjećaja, što on smatra da svijest jest. Ne samo da nitko ne zna što osjećaji jesu, već nitko ne zna ni zašto su se pojavili u evolucijskom smislu. Iako oni imaju jasne funkcionalne uloge, Fukuyama tvrdi da nema očitog razloga zašto imaju baš taj oblik. Ovdje je potrebno istaknuti da to samo po sebi ne može biti argument, jer to što mi ne vidimo „očiti razlog“, ne znači da ga nema. Fukuyamina je pozicija stoga više intuitivna nego argumentacijski postavljena.

Za Fukuyamu, posjedovanje osjećajnosti jednako je bitno, ako ne i bitnije, od razbora ili moralnog izbora kao najvažnije ljudske značajke.

Ova kratka rasprava o osjećajima dovodi nas do Fukuyamine pozicije da ima puno toga što čini svijest, a što pomaže odrediti ljudsku specifičnost, te iz toga i ljudsko dostojanstvo. Sve te značajke čine faktor X: „Faktor X se, dakle, ne može svesti na posjedovanje moralnog odabira, na razum, jezik, društvenost, osjećajnost, svijest ili bilo koju drugu značajku što bismo je uzeti kao temelj za ljudsko dostojanstvo. Sve te značajke zajedno čine ljudsku cjelinu, koja je faktor X.“ (Fukuyama, 2003: 213) Sve te značajke su povezane, nijedna ne može opstati bez drugih. Tako je i osjećajnost koju imaju ljudi drukčija od osjećajnosti životinja, jer je upotpunjena pamćenjem i razborom.

Kada napokon dođemo do ključnog pitanja, a to je što želimo zaštititi od budućeg razvoja biotehnologije, Fukuyama sumira prethodu raspravu: „Želimo zaštititi cijeli spektar naših složenih i razvijenih naravi od pokušaja samopromjene. Ne želimo razdvojiti jedinstvo niti prekinuti kontinuitet ljudske naravi, na kojoj se, sukladno tome, zasnivaju ljudska prava.“ (Fukuyama, 2003: 214-215)

S obzirom da je glavna osobina faktora X njegova složenost, odnosno složena međudjelovanja jedinstveno ljudskih značajki, kao što su moralni izbor, razum i široki emocionalni spektar, izgleda da bi biotehnologija željela pojednostavniti ljudska bića. Kao razlog tome Fukuyama navodi pritisak da se biologija i medicina svedu na korištenje za utilitarne svrhe. Primjerice, oslobađanje od boli ili patnje postavljaju se iznad svih drugih ljudskih svrha i ciljeva. Fukuyama je ovdje slikovit: „To će nam, naime, biotehnologija uskoro stalno nuditi: izliječiti

ćemo tu i tu bolest, produžit ćemo toj osobi život, učinit ćemo to dijete poslušnijim – samo se morate odreći neke sitne ljudske osobine kao što je genijalnost, ambicija ili jednostavno različitost od drugih.“ (Fukuyama, 2003: 215)

Fukuyama smatra da je puni spektar osjećaja najugroženiji dio naše složene naravi. Ljude se stalno pokušava učiniti manje agresivnima, fleksibilnijima, manje potištenima. „Utilitaristički cilj smanjivanja patnje na najmanju moguću mjeru sam je po sebi problematičan. Nitko se ne zauzima za bol ili patnju, ali je činjenica da je ono što držimo najvišom i divljenja najdostojnijom ljudskom vrlinom – i kod sebe samih i kod drugih – način na koji reagiramo, suočavamo se, prevladavamo i predajemo se boli, patnji i smrti. Bez tih zala koje snalaze čovjeka ne bi bilo suosjećanja, sućuti, hrabrosti, junaštva, solidarnosti ni snage karaktera. Osoba koja se nije suočila s patnjom ili smrću nema dubine. Naša sposobnost da iskusimo te osjećaje potencijalno nas povezuje sa svim ljudima, živima i mrtvima.“ (Fukuyama, 2003: 215)

Ljudska priroda osnova je ljudskih prava. Svaka rasprava o njima u konačnici se temelji na shvaćanju ljudskih ciljeva i svrha, koji su pak utemeljeni u ljudskoj prirodi. Upravo se u tome nalazi poveznica između „jest“ i „treba biti“.

Prava se razlikuju od interesa i nadilaze ih, jer imaju veće moralno značenje. Politički se sustavi razlikuju po vrstama prava koje stavljaju ispred drugih. S obzirom na svoj izvor, mogu se razlikovati tri vrste prava: Bogomdana prava, prirodna prava i pozitivistička prava. „Drugim riječima, prava proizlaze od Boga, prirode i čovjeka samog.“ (Fukuyama, 2003: 142)

Prava izvedena iz religije danas se ne smatraju temeljem političkih prava u liberalnim društvima. „Bit suvremenog liberalizma je uklanjanje religije kao izričite osnove političkog poretka“. (Fukuyama, 2003: 142) (Ovo bi trebalo imati na umu u raspravi o uvrštavanju kršćanstva u europski ustav).

Drugi mogući izvor prava je priroda, odnosno ljudska priroda. Ovaj je koncept od osamnaestog stoljeća do danas doživio brojne kritike, od kojih je najglasnija ona koja govori o „naturalističkoj zabludi“, koja se temelji na mišljenju da priroda ne može biti osnovica ni za prava ni za moral, odnosno da takvo izвориšte prava i morala nema valjano filozofsko utemeljenje. Fukuyama smatra da je naturalistička zabluda zapravo – zabluda. Zbog toga

zaziva povratak predkantovskoj tradiciji koja je zasnivala moral i prava na prirodi. (Fukuyama, 2003)

Treća vrsta prava, pozitivistička prava svoj izvor imaju u zakonima i društvenim običajima. To znači da su ljudska prava sve što ljudi kažu da jesu. Posljedica tog pristupa je da nema pozitivnih prava koja bi bila općenito valjana. S obzirom da nema općevaljanih mjerila kojim bi se određivalo što je dobro, nema načina da se zakoni i običaji neke druge kulture proglase lošima. Zbog toga Fukuyama smatra da se trebamo vratiti ljudskoj prirodi kao izvoru prava: „Naime, postojanje jedne jedinstvene ljudske naravi, zajedničke svim ljudima na svijetu, može, barem u teoriji, dati temelj na kojemu se mogu izgraditi univerzalna ljudska prava.“ (Fukuyama, 2003: 146)

Kritike ovakvog pristupa, odnosno tvrdnja da se prava ne mogu zasnivati na prirodi, temelje se uglavnom na dva pravca razmišljanja. Prvi se pripisuje Davidu Humeu, koji je dokazivao da je „treba“ nemoguće izvoditi iz „jest“. Kako piše Fukuyama, „Humeu se obično pripisuje tvrdnja kako se moralna obveza ne može izvesti iz iskustvenog promatranja prirode ili prirodnoga svijeta.“ (Fukuyama, 2003: 146) Druga struja mišljenja tvrdi da, kada bismo to i mogli, ono „jest“ je često ružno, nemoralno ili čak amoralno.

Hume je smatrao da je jaz između „jest“ i „treba“ premošten pojmovima poput želje, potrebe, žudnje, užitka, sreće i zdravlja, tj. svrhama i ciljevima što ih ljudi sami sebi postavljaju. Takva je pozicija izričito utilitaristička, a kronični problem utilitarizma je njegov radikalni redukcionizam, odnosno radikalno i pretjerano pojednostavljivanje ljudske prirode. Tako Benthan sve svodi na potragu za užitkom i izbjegavanje boli. Suvremena neoklasična ekonomija slično tome ljude smatra racionalnim maksimizatorima korisnosti. No ljudska je priroda znatno složenija od toga. Fukuyama smatra da se taj jaz može premostiti ako priznamo kako su ljudske vrijednosti prisno povezane s ljudskim osjećajima. Ono što ljudi smatraju dobrim ili lošim povezano je s osjećajima žudnje, čežnje, odbojnosti, gnušanja, bijesa, krivnje ili radosti (Fukuyama, 2003). Dakle, izvođenje vrijednosti nije racionalno, jer su izvori svih „jest“ zapravo osjećaji.

Most između subjektivnih osjećaja i objektivne teorije vrijednosti jest hijerarhija vrijednosti, koju su postavljali gotovo svi filozofi prije Kanta izvodivši ih iz teorije ljudske prirode. Fukuyama kao jedan od najistaknutijih prikaza ljudske naravi navodi onaj iz Platonove države, u kojoj Sokrat govori o tri dijela ljudske duše: željni ili voljni dio (*eros*), produhovljeni ili ponosni dio (*thymos*) i razboriti dio (*nous*). Različiti pojmovi pravde daju

prednost različitim dijelovima duše (primjerice demokracija *erosu*, aristokracija *thymosu*), a najbolja država-grad (*polis*) zadovoljit će sva tri dijela.

Rousseauov pogled na ljudsku prirodu kao promjenjivu i usavršivu predstavljao je svojevrstan radikalni lom. Temelj Kantove etike je ideja da postoji mogućnost stvarnog moralnog izbora i slobodne volje, iz kojeg proizlazi kategorički imperativ, koji, prema Fukuyami, potpuno odvaja moralnost od prirode. Slijedeći nalog razbora, čovjek mora postupati protiv svoje prirodne želje. Dobra volja je za Kanta jedina stvar koja je poželjna sama po sebi. Znatan dio zapadne filozofije nakon Kanta slijedio je njegov deontološki prisup, koji smatra da etički sustav ne ovisi ni o ljudskoj prirodi ni o ljudskim svrhama.

Fukuyamin stav je jasan: „Držim kako je ovakav otklon od teorija prava zasnovanih na ljudskoj naravi pogrešan iz više razloga“ (Fukuyama, 2003: 153). On je potpuno u pravu kada tvrdi da svi filozofi koji koriste deontološki pristup zapravo u svoje teorije ugrađuju razne pretpostavke o ljudskoj prirodi. „Jedina je razlika u tome što to oni čine prikriveno i nepošteno, a ne otvoreno i jasno, kao što se radilo u prijašnjoj tradiciji – od Platona do Humea.“ (Fukuyama, 2003: 153) Tako je i kod Kanta, koji pretpostavlja da su ljudi racionalna bića, da mogu iz svoje racionalnosti izvući korist i zadovoljstvo te da se njihova racionalnost može razvijati. Slično je i kod Rawlsa, Dworkina i drugih.

Fukuyama ima problem i s izdizanjem pojedinčeve moralne autonomije na razinu najvišeg ljudskog dobra. Moralna autonomija danas se često smatra najvažnijim ljudskim pravom. „Etika zasnovana na deontološkim načelima zapravo nije neutralna kada govori o životnim planovima. Ona favorizira individualističke životne planove (zapravo stilove) kakvi pretežu u liberalnim društvima, a potiskuje one koji stavljaju naglasak na zajedništvo – makar takvi životni stilovi mogu ljudima donijeti isto toliko zadovoljstva.“ (Fukuyama, 2003: 159)

Razvoj genske tehnologije Fukuyama vidi kao eugeniku, nježniju od one koju su u prošlosti nasilno provodile države. Nju će ovaj put provoditi roditelji, odnosno bit će predmet njihovog izbora. Takve izbore oni već vrše u zahvatima prednatalne dijagnostike. S tim da Fukuyama ne želi koristiti riječ eugenika kada je riječ o ljudskom genetskom inženjeringu, već je zamjenjuje rječju uzgoj (eng. breeding). (Fukuyama, 2003)

Fukuyama razmatra tri vrste mogućih prigovora na genetski inženjering: religijski zasnovane prigovore, utilitarističke prigovore i prigovore zasnovane na filozofskim načelima, kako ih naziva.

Religijski prigovori proizlaze iz naučavanja judaizma, kršćanstva i islama o čovjeku kao biću stvorenom na Božju sliku. Kršenje Božjih zakona izravno je protivljenje Božjoj volji. Iz toga proizlazi protivljenje, posebno prisutno kod kršćana, reproduktivnim tehnikama, jer stavljaju ljude na mjesto Boga u stvaranju ljudskih života. Čovjek tako nije, po njihovom viđenju, čudesni čin Božjeg stvaranja nego rezultat niza materijalnih uzroka kojima ljudi mogu manipulirati. Time se vrijeđa ljudsko dostojanstvo, te je u suprotnosti s Božjom voljom. Religijski argumenti još su uvijek najglasniji po pitanju pobačaja. (Fukuyama, 2003)

Pod utilitarističkim zamjerkama Fukuyama prvenstveno misli na gospodarske zamjerke, nepredviđene troškove i dugoročne negativne posljedice koje bi mogle prevagnuti nad predviđenim koristima. U njih spadaju i nuspojave i druge dugoročne negativne posljedice koje pogađaju pojedince koji prolaze terapiju. Također, postavlja se pitanje kada će doći do izražaja sve posljedice neke genske manipulacije, s obzirom na ekspresiju gena koja se može javiti tek u kasnijoj životnoj dobi. Fukuyama postavlja pitanje i kvalitete roditeljskih odluka pri odabiru svojstava koje žele prenijeti na dijete: one mogu biti pod utjecajem mode, kulturnih predrasuda ili jednostavno političke korektnosti. Roditelji su također pod utjecajem liječnika i znanstvenika, koji imaju vlastite planove i interese. Negativne eksternalije povezane su s jedne strane sa starenjem i svim individualnim i društvenim troškovima koje proizvodi briga za stare, kao i starenje stanovništva i mijenjanje demografske slike. Druga vrsta negativnih eksternalija je mogućnost genetske „utrke u naoružanju“, koja je posljedica natjecateljske naravi. Ako neke poželjne osobine budu imali svi, rezultat će biti kao kod „igre nulte sume“ – opet nitko neće biti u prednosti što će poticati daljnje intervencije. To bi posebno moglo pogoditi ljude koji zbog vjerskih ili drugih razloga ne žele podvrći svoju djecu genskim izmjenama. (Fukuyama, 2003)

Fukuyama iznosi još jedan, zapravo intuitivan ali i najjači prigovor – poštovanje prema prirodi. „Ima dobrih zdravorazumskih razloga koji nam govore kako je bolje poštovati prirodni poredak stvari, a ne misliti kako ga ljudi lako mogu popraviti nepromišljenim intervencijama. (Fukuyama, 2003: 126) To se pokazalo točnim u slučaju okoliša, a Fukuyama smatra da se podjednako odnosi i na ljudsku prirodu. „Za mnoge vidove ljudske naravi mislimo da ih i predobro razumijemo te bismo ih rado promijenili, samo da nam se ukaže prigoda. No nije uvijek tako lako popravljati prirodu. Evolucija možda i je slijep proces, no ona slijedi nemilosrdnu logiku odabira koja prilagođava organizme njihovom okolišu.“ (Fukuyama, 2003: 126)

Navodi primjer sklonosti nasilju i agresiji, nad kojima se danas gnušamo. Međutim, evolucijski je iz takvih sklonosti nastala kompetitivnost, bez koje, prema Fukuyami, društva stagniraju i ne proizvode inovacije. „Pojedinci previše skloni povjerenju i suradnji izlažu bokove drugima, žešćima od sebe“. (Fukuyama, 2003: 127) Drugi primjer je odnos prema obitelji. Teorija porodice naglašava da više volimo svoju obitelj i rođake nego što je njihova objektivna vrijednost. Možemo reći, biologija je stoga bitno koruptivna. Suvremeno društvo se još uvijek bori s nepotizmom i njegovim posljedicama, u nekim društvima više nego u drugima, ali u svim. Dakle, „Shvatiti dobro i zlo u ljudskoj naravi znatno je složenije no što bi se u prvi mah pomislilo, jer je to dvoje gusto ispreleteno.“ (Fukuyama, 2003: 127)

Utilitarizam ima jedno značajno ograničenje – dobra i zla o kojima raspravlja moraju biti opipljiva i jasna. Stoga rijetko uzimaju u obzir i suptilnije koristi i štete, koje se ne mogu lako izmjeriti, primjerice ona koja se tiču duše, a ne tijela. Taj pristup teško obuhvaća moralne imperative. Za njih je sam pristup temeljen na koristi upitan jer „postoje neke stvari za koje ljudi drže da su moralno pogrešne, bez obzira kakve bi koristi mogli iz njih izvući.“ (Fukuyama, 2003: 130)

Fukuyama smatra da je baš to slučaj s biotehnologijom. Bojazni koje ljudi imaju u vezi s njom nisu mjerljive, nisu utilitarne. „Riječ je zapravo o bojazni da bi biotehnologija na kraju mogla prouzročiti da na neki način izgubimo svoju ljudskost. Riječ je o bitnome svojstvu što je trajna podloga našega shvaćanja onoga što jesmo i kamo idemo, unatoč svim promjenama što su se zbile tijekom povijesti čovječanstva. Štoviše, bojimo se da bismo mogli nekako izgubiti svoju ljudskost i ne shvativši kako smo izgubili nešto vrlo vrijedno. Tako bismo se mogli zateći na drugoj strani velike podjele između ljudske i poslijeljudske povijesti, prešavši sudbonosnu granicu, i ne opazivši da smo izgubili iz vida samu svoju bit.“ (Fukuyama, 2003: 130)

Ta ljudska bit sastoji se za vjernike u Božjem daru, u duši koju ima svaki čovjek. Sa svjetovnog stajališta, možemo govoriti o ljudskoj naravi, odnosno o svojstvu koje je osobito za ljudski rod, o onome po čemu ljudi jesu ljudi. Za Fukuyamu, upravo je to najviši ulog u biotehnološkoj revoluciji.

Za Fukuyaminu poziciju je ključna bliska veza koju on vidi između ljudske prirode i našeg shvaćanja prava, pravde i morala. On uočava i vezu između ljudske prirode i ljudskih prava, iako ona nije tako jasno određena, te je bila objektom žestokih kritika. Okretanje od utemeljenja prava u ljudskoj prirodi Fukuyama smatra velikom pogreškom. „Ljudska nam

narav daje smisao za moral, daje nam svojstva potrebna za život u društvu i služi kao podloga istančanim filozofskim raspravama o pravima, pravdi i moralu.“ (Fukuyama, 2003: 131) U biotehnološkoj revoluciji, kaže Fukuyama, na kocki je sam temelj ljudskog smisla za moral. „Moglo bi se dogoditi (kako je Nietzsche predviđao) da nam je sudbina odreći se smisla za moral. No ako je tako, onda moramo prihvatiti posljedice napuštanja prirodnih mjerila za razlikovanje ispravnog od neispravnog. U tom bismo slučaju također morali, poput Nietzschea, priznati da bi nas to moglo odvesti na područje koje mnogi od nas ne bi željeli posjetiti.“ (Fukuyama, 2003: 131) Fukuyamino dramatično upozorenje jedno je od temelja biokonzervativizma.

Iz ljudske prirode, prema Fukuyami, proizlazi i uspjeh ili težnja prema pojedinim političkim sustavima. Tako on smatra da je liberalna demokracija sukladna s ljudskom prirodom, dok komunistički režimi nisu, jer su ukidanjem privatnog vlasništva, slabljenjem obitelji i inzistiranjem na altruizmu prema svima jednako, umjesto prema obitelji i prijateljima prvenstveno, postavili zahtjeve koji su s ljudskom prirodom u neskladu. Da je Fukuyama naišao na slabu točku komunizma pokazuje i rezolutno odbacivanje pojma ljudske prirode koje dolazi iz spektra marksističkih mislilaca. Fukuyama smatrala je i široki spektar fenomena, kao što su agitprop, radni logori i logori za „preodgoj“, freudovska psihoanaliza, obuka u ranom djetinjstvu i bihevioristička psihologija zapravo oruđa društvenih inženjera i utopijskih planera iz prošlog stoljeća, kojima su pokušali oblikovati društvo bez spoznaja o genetskim osnovama ponašanja. To bi značilo i bez shvaćanja značajnog dijela ljudske prirode, oblikovane i prirodom i odgojem, i biologijom i kulturom.

Fukuyama iznosi četiri faze razvoja biotehnologije, od kojih su neke kratkoročne i vrlo vjerojatne, a druge vremenski udaljene i malo vjerojatne. To su, slijedeći taj vremensko/probabilistički smjer, proučavanje mozga, neurofarmakologija, produžavanje života i genetsko inženjerstvo.

Proučavanje mozga otvorilo je mnoga pitanja o odnosu prirode i odgoja, odnosno povezanosti gena i ponašanja. Neke od spoznaja u tom području imaju važne političke implikacije. Jedna od njih odnosi se na nasljednost inteligencije. Udio nasljednog faktora u odnosu na udio okoline u formiranju inteligencije postaje političko pitanje, jer se na onaj dio koji ovisi o okolini može utjecati vladinim politikama, primjerice boljom prehranom, boljim odgojem i obrazovanjem, sigurnošću okoliša, podizanjem životnog standarda i slično. Slično je i s

pitanjem povezanosti genetike i sklonosti zločinima. Iako postoji više studija koje govore o izravnoj molekularnoj povezanosti između gena i agresivnosti, političko je pitanje uvjeta odgoja kojim bi se takve porive naučilo kontrolirati, kao i pitanje stope kriminala u, primjerice, afroameričkim zajednicama u SAD-u. Pitanje gena i spolnosti, posebno pitanje prirodne osnovice homoseksualnosti zapravo je pitanje koliko je ona uvjetovana genima, a koliko je stvar izbora. Postavljanje seksualne orijentacije kao stvari koju pojedinci biraju ima dalekosežne i duboke političke posljedice, ali i stavlja u pitanje moralnu odgovornost pojedinaca takve orijentacije. Fukuyama o tome kaže: „Zapravo, stvari s homoseksualnošću ne stoje drukčije nego s inteligencijom, kriminalnošću ili spolnim identitetom u onoj mjeri u kojoj je to ljudsko svojstvo koje je djelomice nasljedno, a dijelom oblikovano društvenom sredinom i pojedinčevim izborom.“ (Fukuyama, 2003: 56) Ovo je jedno od najspornijih mjesta u Fukuyaminoj knjizi, za koje uz to ne nudi neke dokaze. Uz to se čini da ne razlikuje nasljednost od, primjerice, uzrokovanoosti neke pojave nekim od bioloških uzroka, primjerice razinom hormona koja ne mora biti genetski određena. Fukuyama dobro uočava mogućnost koja proizlazi iz definiranja biološke osnove homoseksualnosti koja otvara vrata za razvoj terapije kojim bi se ona suzbila.

Neuroprijenosnička revolucija, odnosno golemi porast znanstvenih spoznaja o biokemijskoj naravi mozga i mentalnih procesa omogućio je veliki porast upotrebe psihotropnih lijekova. Razina neuroprijenosnika u organizmu tijesno je povezana s onim što shvaćamo kao osobnost, a na njihovu razinu utječu zbivanja u okolišu. Fukuyama smatra da su neke upotrebe pojedinih psihotropnih lijekova zapravo poboljšanje, a ne liječenje. Jedan od takvih lijekova je Prozac, koji je selektivni inhibitor reapsorpcije serotonina. Niske razine serotonina povezane su s depresijom, agresivnošću i samoubojstvom. Serotonin je povezan s osjećajem vlastite vrijednosti, odnosno sa samopoštovanjem, što Fukuyama navodi kao središnji „politički“ osjećaj. Stoga on ističe političke posljedice lijekova poput Prozaca, koje naziva „samopoštovanjem u bočici“. S druge strane, Ritalin je lijek koji se koristi za liječenje sindroma slabe pozornosti i hiperaktivnosti (ADHD). Fukuyama ga naziva sredstvom za društveni nadzor. S ADHD-om je problem što se olako postavlja dijagnoza, uzrok bolesti nije otkriven, što za posljedicu ima da je postavljanje dijagnoze vrlo subjektivno. Neki tvrde da ADHD uopće nije bolest, nego da predstavlja krajnosti normalnog ljudskog ponašanja. Tu dolazimo do interesnih skupina koji staju u obranu upotrebe Ritalina. To su roditelji i nastavnici, koji ne žele trošiti vrijeme i trud na discipliniranje, odgajanje, poučavanje, izobrazbu i zabavljanje „teške“ djece. Drugi je, naravno, farmaceutska industrija. Širenje

psihotropnih preparata, navodi Fukuyama, pokazuje tri snažne političke tendencije: „Prva je težnja običnih ljudi za pokrivanjem lijekovima što je moguće većeg dijela svojeg ponašanja, kako bi bili oslobođeni odgovornosti za njega. Druga je pritisak snažnih gospodarskih interesa. Među njima su pružatelji društvenih usluga, kao što su nastavnici i liječnici, koji će gotovo uvijek izabrati radije biološke prečace nego mukotrpan odgoj i preodgoj. Isto još više vrijedi za farmaceutske tvrtke koje proizvode te lijekove, odnosno droge. Treća težnja, koja proizlazi iz nastojanja za sveopćom potrošnjom lijekova, jest nastojanje za proširenjem terapijskog područja tako da pokriva sve veći broj stanja. Uvijek će se negdje naći liječnik koji će se složiti kako je nečija neugodna ili uznemirujuća situacija zapravo bolest.“ (Fukuyama, 2003: 73)

Važno je da Fukuyama naglašava da o Ritalinu, Prozacu i sličnim lijekovima ne govori zato što misli da su zli ili štetni, nego zato što smatra da su oni tek prethodnica onoga što dolazi, posebno s razvojem genske tehnologije. Nije upitno da ti lijekovi pomažu ljudima kojima se drukčije ne bi moglo pomoći. Ono što zabrinjava, kaže Fukuyama, je upotreba tih sredstava za poboljšanje inače normalnog ponašanja, ili za izmjenu normalnog ponašanja u drukčije, koje bi bilo društveno prihvatljivije, gdje se zapravo radi o društvenoj kontroli pojedinca. (Fukuyama, 2003)

Sljedeće pitanje koje Fukuyama razmatra je pitanje produljivanja života. Napredak molekularne biologije snažno je potaknuo razvoj gerontologije, odnosno proučavanje starenja. Sve dulji životni vijek i drastičan pad nataliteta imaju za posljedicu velike demografske promjene. U prvom redu dolazi do promjene dobne strukture stanovništva. Fukuyama iznosi zanimljive, ali i donekle dvojbene posljedice povećanja udjela žena među biračima, odnosno politički aktivnim stanovništvom. Tako govori o drukčijem pristupu vanjskoj politici i nacionalnoj sigurnosti. Potreba za imigracijom kao i promjena unutarnje strukture društva izravne su posljedice starenja stanovništva. Društva s dužim životnim vijekom svojih članova sporije će se mijenati. Borba među naraštajima mogla bi, uz klasnu borbu i etničke sukobe, postati još jedan oblik političke borbe. Pitanje koje neizbježno dolazi s produljavanjem životnog vijeka je kakvoća života. (Fukuyama, 2003)

Najdramatičnije posljedice moglo bi proizvesti genetsko inženjerstvo. „Ljudsko genetsko inženjerstvo najizravnije najavljuje novu vrstu eugenike, sa svim moralnim implikacijama kojima je ta riječ opterećena, te napokon i s mogućnošću promjene ljudske naravi.“ (Fukuyama, 2003: 98). Prvi korak u većem nadzoru roditelja nad genetskim sastavom svoje

djece dolazi s genetskom dijagnostikom i pregledom zametaka prije usađivanja. Već danas taj vid dijagnostike ima za posljedicu pobačaje plodova s Downovim sindromom ili pobačaje ženskih plodova u Aziji. Druga tehnologija koja bi se mogla razviti prije genetskog inženjerstva je kloniranje ljudi.

Konačni cilj suvremene genske tehnologije jest „dijete po mjeri“. Identifikacijom gena za osobine poput inteligencije, visine, boje kose, agresivnosti i samopoštovanja stvarat će se „bolje“ inačice djeteta. Genetsko inženjerstvo provodi se na dva načina: somatskom genetskom terapijom i zahvatima na gametama. U prvom slučaju radi se o pokušaju izmjene DNA u većem broju ciljanih stanica, gdje se izmijenjeni genetski materijal dodaje u stanicu pomoću virusa ili „vektora“. Takva terapija nema učinka na sljedeće naraštaje, odnosno ne prenosi se s roditelja na potomstvo. Za razliku od toga, izmjena gameta podrazumijeva mijenjanje jednog skupa molekula DNA u oplodnom jajašcu, od kojeg će diobom nastati čovjek. Takve promjene prelaze na potomstvo. Osim navedenog, provode se i istraživanja s umjetnim kromosomima, koji bi se dodavali prirodnom setu kromosoma. On bi se aktivirao tek odlukom primatelja, te se to svojstvo ne bi prenosilo na potomke.

Ljudsko genetsko inženjerstvo suočava se sa stanovitim preprekama, poput nuspojava i etičnosti eksperimentiranja na ljudima. Važno je napomenuti da bi se izmjena ljudske prirode mogla dogoditi samo ako se takve promjene provedu u statistički značajnim brojevima za cijelu populaciju. Usprkos preprekama, Fukuyama poziva na oprez kada je u pitanju mogućnost promjene ljudske prirode u budućnosti. Brz tehnološki napredak poziva nas na oprez. Što se tiče učinaka na razini populacije, Fukuyama skreće pažnju na efekt velikog broja pojedinačnih odabira.

Posljedice genetskog inženjerstva koje se najčešće spominju su povećanje nejednakosti između bogatih, koji će jedini imati pristup novoj tehnologiji, i siromašnijih dijelova društva. Fukuyama upozorava i na novu eugeniku koju bi provodile države u slučaju kada bi htjele povećati, primjerice, inteligenciju kod djece. (Fukuyama, 2003)

Fukuyamin odgovor na pitanje što poduzeti jest uspostavljanje političkog nadzora nad biotehnologijom. „Pri suočavanju s izazovima takve tehnologije, kod koje su dobre i zle posljedice tako blisko povezane, čini mi se da može postojati samo jedan mogući odgovor: države trebaju propisati razvoj i uporabu tehnologije političkim putem. Trebaju osnovati

nadzorna tijela koja će biti u stanju razlikovati tehnološka dostignuća koja doprinose boljitku čovjeka od onih koje ugrožavaju ljudsko dostojanstvo i dobrobit. Tim se regulatornim ustanovama mora dati vlast na nacionalnoj razini, a zatim će trebati osnovati i međunarodni sustav nadzora.“ (Fukuyama, 2003: 227)

Rješenje za koje se Fukuyama zalaže je, dakle, zauzdavanje biotehnologije državnim propisima, a po potrebi i na međunarodnoj razini. Glavne prepreke takvom tipu reguliranja, smatra Fukuyama, bit će automatska odbojnost prema reguliranju s jedne, te gledište da se tehnološki napredak ne može zaustaviti s druge strane. Fukuyama tvrdnju da je nemoguće zaustaviti ili nadzirati tehnološki napredak smatra jednostavno pogrešnom. Iz činjenice da postoje pojedinci ili organizacije koje krše pravila, ili što se u nekim zemljama pravila ne provode, nije izlika da se odustane od propisa. Ubojstvo je univerzalno zabranjeno, a opet se ubojstva događaju. To nije razlog da se odustane od zakona koji bi ga sankcionirao. „Po svaku cijenu moramo izbjeći defetistički pogled na tehniku koji kaže kako, budući da ne možemo učiniti ništa da bismo zaustavili ili oblikovali razvoj istraživanja koji je već krenuo u smjeru koji nam se ne sviđa, ne treba uopće ni pokušavati. (...) Za to će trebati postići konsenzus među zemljama različitih kultura i pogleda na dubinska etička pitanja. No i prije su ljudi svladavali podjednako složene političke zadaće.“ (Fukuyama, 2003: 23) Ali, dodajmo, u njima i stravično podbacivali.

Rasprava o biotehnologiji danas je polarizirana između liberala⁴ koji smatraju kako država ne treba i ne smije ograničavati razvoj novih tehnologija, te heterogene grupe ljudi koji dijele moralne brige povezane s takvim tehnološkim razvojem. Fukuyama smatra da rasprava o biotehnologiji mora nadvladati takvu polarizaciju. Oba pristupa smatra pogrešnima i nerealnima, neke tehnologije, smatra Fukuyama, treba jednostavno zabraniti. Primjer za takvu tehnologiju je kloniranje ljudi, dok je za druge potreban iznijansirani pristup.

Fukuyama je potpuno u pravu kada kaže da „znanost sama po sebi ne može uspostaviti namjene kojima služi.“ (Fukuyama, 2003: 230) Svrhu znanosti i tehnologiji mogu dati samo „teologija, filozofija ili politika“ (Fukuyama, 2003: 231)

Pitanje što napraviti s biotehnologijom je političko pitanje. „Odgovor na pitanje tko će odlučivati o dopuštenim i nedopuštenim uporabama znanosti zapravo je prilično jednostavno.

⁴ U originalu: „libertarijanaca“

Uspostavljen je stoljećima političke teorije i prakse. Odlučivat će, dakle, demokratski ustrojena politička zajednica, djelujući prije svega preko svojih izabranih predstavnika. Ona je u tim pitanjima suverena te ima ovlasti nadzirati širinu i brzinu tehnološkog razvoja. Makar danas imamo svakovrsnih problema s demokratskim institucijama, od lobiranja za posebne interese do populističke demagogije, nema na vidiku bolje alternative, boljih institucija koje bi na pošten i legitiman način bilježile narodnu volju.“ (Fukuyama, 2003: 231)

Jedan od najvećih prepreka takvom razmišljanju je uvjerenje da se tehnološki napredak ne može određivati propisima. Ako neka država regulira ili zabrani tehnološku inovaciju, istraživanje će se jednostavno preseliti negdje drugo. Takav pesimizam, smatra Fukuyama, je pogrešan. „Naime, jednostavno nije istina da se brzina i širina tehnološkog razvoja ne mogu nadzirati.“ (Fukuyama, 2003: 234) Kao primjer Fukuyama navodi nadzor nuklearnog oružja, nuklearne energije, balističkih projektila, biološkog i kemijskog oružja, presađivanja ljudskih organa, neurofarmakoloških lijekova i droga itd. Činjenica da se nijedan zakon nikada ne provodi stopostotno nije razlog za odustajanje od zakone ili njegove provedbe.

Fukuyama smatra da istraživanja treba usmjeriti na terapiju, a odvratiti od poboljšavanja. Također, upozorava i na opasnosti od nedjelovanja: „Treba imati na umu da u sadašnjim okolnostima brzih tehničkih promjena ne djelovati znači odobriti svaku promjenu koja se dogodi. Ne suoče li se zakonodavci u demokratskim zemljama sa svojim dužnostima, druge institucije i subjekti odlučit će umjesto njih.“ (Fukuyama, 2003: 263)

„Ne moramo sebe smatrati robovima neizbježnog tehnološkog napretka, ako taj napredak ne služi ljudskim ciljevima. Sloboda znači slobodu političkih zajednica da zaštite vrijednosti do kojih im je najviše stalo. Upravo takvu slobodu trebamo iskoristiti kad je riječ o biotehnološkoj revoluciji danas.“ (Fukuyama, 2003: 271)

Fukuyama je još jednom preoptimističan.

DANIELS – Kriterij normalnosti

Norman Daniels u svojoj raspravi dolazi do definicije pojma (ljudske) prirode navodeći glavna obilježja tog pojma. U prvom redu, to je populacijski koncept – radi se o agregatu fenotipskih varijacija. Drugo, ljudska priroda je dispozicijski koncept, s obzirom da fenotipska obilježja koja smatramo prirodom neke vrste variraju unutar nekog raspona pod različitim uvjetima. I naposljetku, radi se o selektivnom konceptu opterećenom teorijom – ne smatra se svaka osobina neke vrste dijelom prirode te vrste, već samo one osobine koje koristimo kako bismo objasnili nešto što je nama važno kada govorimo o pojedinoj vrsti. Koncept (ljudske) prirode odnosi se dakle na ono što smatramo središnjim eksplanatornim svojstvima fenotipa koji se manifestira pod određenim rasponom uvjeta. (Daniels, 2009).

Definiranje pojma (ljudske) prirode kao populacijskog koncepta znači zapravo reći da je u prirodi čovjeka da njegove osobine variraju u zavisnosti o uvjetima. Geni i okoliš doprinose ljudskoj prirodi, ali ona nije ni geni ni okoliš, već je pod utjecajem i gena i okoliša kao i oblikovana njima. Dok osobine variraju u poznatim granicama pod zadanim uvjetima, (ljudska) priroda ostaje nepromijenjena. Do promjene ljudske prirode može doći ako uvedemo potpuno novi alel koji proizvodi reakciju drukčiju od onih koje su već poznate u ljudskoj vrsti do te mjere da stvara novu sposobnost, odnosno novo obilježje pod određenim uvjetima. Treba ponovno naglasiti da se takva promjena mora dogoditi na razini populacije kako bi se mogla smatrati promjenom ljudske prirode. (Daniels, 2009)

Primjerice, tvrdnja da su ljudi po prirodi agresivni, ili sebični, ili skloni suradnji mora biti kompatibilna s različitosti koju vidimo u tim osobinama kada uzmemo u obzir sve ljude. Kada je riječ o varijacijama moramo uzeti u obzir da su osobine koje karakteriziraju ljudsku prirodu one osobine koje se pojavljuju pod određenim uvjetima, ali ne uvijek.

Propitujući mogućnosti promjene ljudske prirode, Daniels postavlja sljedeći primjer: zamislimo li da interveniramo na genetskoj razini kako bismo promijenili „gene za agresiju“ na način da ljudi postanu manje agresivni pod djelovanjem određenog okolišnog stresora ili okidača. Pitanje je – bi li to bila promjena ljudske prirode? Daniels kaže – ne! To bi bila promjena temperamenta pojedine osobe, ali nikako promjena ljudske prirode. U ljudskoj je prirodi da pokazuje široki raspon temperamenata pod širokim rasponom okolišnih uvjeta. U

svakodnevnom životu upravo se tako odnosimo prema ljudskoj prirodi – smatramo da je možemo oblikovati kroz odgoj, učenje, prijateljstvo. (Daniels, 2009).

Dakle, koncept ljudske prirode je koncept koji se primjenjuje na populacije, dispozicijski je i selektivan.

Ništa, smatra Daniels, u samom konceptu ljudske prirode ne znači da se ona ne može promijeniti. Takve intervencije ne moraju biti genetske. Daniels iznosi izmišljenu priču o drogi čiji je krajnji učinak ukidanje emocionalnih reakcija. Za njega, to bi zasigurno značilo promjenu ljudske prirode, jer je emocionalnost središnja ljudska osobina. Kako smo već napomenuli, varijabilnost emocionalnih reakcija kod različitih populacija i u različitim okolišima je očekivana, ali odsutnost bilo kakve emocionalne reakcije nalazi se izvan ljudskog iskustva. Čak i na nešto blažem primjeru, u kojem populacija postaje ekstremno sramežljiva, Daniels smatra da je došlo do promjene ljudske prirode, jer bi takva promjena imala toliko dubok utjecaj na društvo i kulturu. (Daniels, 2009).

Dakle, da bismo promijenili ljudsku prirodu morali bismo djelovati na razini populacije, i to na obilježju koje je središnje za ljudsku prirodu. Stoga takva promjena ne bi bila nemoguća, ali bi bila vrlo teška. „Ako je ljudska priroda dispozicijski, selektivan populacijski koncept, onda intervencije, bilo genetske ili ne, ne mogu izmijeniti ljudsku prirodu samo pomičući pojedince unutar raspona obilježja koje se već smatraju dijelom ljudske prirode. Ako je, međutim, rasprostranjenost ovih izabranih obilježja tako dramatično promijenjena da je eksplanatorna uloga tog obilježja morala biti promijenjena, usprkos tome što je raspon nove distribucije potpao pod krajnji rep stare, onda možemo biti skloni da ovo vidimo kao promjenu ljudske prirode. Da bismo promijenili ljudsku prirodu, kako do sada sugerira analiza, moramo zaista djelovati na populacijskoj razini.“ (Daniels, 2009: 36)

Kada su u pitanju nove sposobnosti, smatramo li njihovo uvođenje promjenom ljudske prirode ovisi prvenstveno o kakvoj je sposobnosti riječ. Primjerice, sposobnost čitanja misli sigurno bi bila jedna takva sposobnost koju bismo morali smatrati promjenom ljudske prirode, jer bi tako temeljito utjecala na sve ljudske interakcije i društveni život, primjerice ne bi bilo privatnosti misli, ne bi bilo svrhe u ljubaznosti, neizravnosti ili laganju. Politika kakvu poznajemo ne bi bila moguća. Naravno, i ovdje bi se to trebalo dogoditi na razini populacije. (Daniels, 2009)

Naposlijetku Daniels raspravlja o etičkim implikacijama genetičke modifikacije ljudske prirode. Princip kojeg on postavlja je omjer rizika i benefita. Primjerice ako se radi o ublažavanju ili eliminiranju ozbiljne genetske bolesti, vjerojatnost potencijalnog benefita od eksperimentalne intervencije mogla bi uvjerljivo prevagnuti nad sigurnom katastrofalnom bolešću. Međutim, ako pokušavamo poboljšati inače normalne osobine, rizik lošeg rezultata, čak i kada je malen, nadmašuje prihvatljive rezultate normalnosti. Za takvu intervenciju, dakle, ne bi bilo etičkog opravdanja. (Daniels, 2009)

Treba posebno imati na umu da neke sposobnosti ili dispozicije koje mogu poboljšati vrlinu, primjerice, osjetljivost za osjećaje drugih, inteligencija, sposobnost prilagođavanja emocionalnog odgovora, lako mogu biti stavljene u službu poroka umjesto vrline. Na primjer, dobro bi poslužile nekom prevarantu ili manipulatoru.

Daniels kaže: „Trebali bismo biti sumnjičavi prema svakom obećanju da će nam genetska intervencija (ili okolišna) koja pojačava osobinu ili dispoziciju koja je tek nužan uvjet za posjedovanje vrline, pomoći stvoriti moralno „bolje“ potomstvo.“ (Daniels, 2009: 41)

Zanimljivo je da Daniels ne smatra genetske promjene ništa manje vjerojatnim uzrokom promjene ljudske prirode nego okolišne intervencije koje umanjuju naše ljudske sposobnosti ili našu prirodu.

HARRIS – Poboljšanja kao moralna obaveza

Harrisova početna pozicija naizgled je vrlo jednostavna i glasi: Da nije dobro za vas, ne bi bilo poboljšanje. Dakle, poboljšanje je po definiciji unaprjeđenje prethodnog stanja. Ovakvo formuliranje problema već postavlja Harrisovu teoriju na drukčije temelje od teorija autora s kojima polemizira.

Harris smatra da uskratiti korist zapravo predstavlja štetu za osobu kojoj smo je uskratili. Prigoda da stvorimo zdravije pojedince, koji će živjeti duže i generalno gledano biti „bolji“ ima moralno opravdanje da se poduzme. (Harris, 2009)

S obzirom da su poboljšanja tako očito dobra za nas, smatra Harris, jer inače ne bi bila poboljšanja, čudno je da je ta ideja izazvala toliko sumnje, straha i neprijateljstva.

Harris pokušava odgovoriti na prigovore nekoliko najraširenijih teza protiv poboljšanja. Prva takva je princip opreza (predostrožnosti). Oni se temelje na ideji svetosti ljudskog genskog bazena (gene pool), odnosno na važnosti očuvanja genetskog naslijeđa čovječanstva. Tako UNESCO-ov Međunarodni bioetički odbor (IBC) naglašava da „ljudski genom mora biti očuvan kao zajedničko naslijeđe čovječanstva.“ (Harris, 2009: 132) Pretpostavka takvog stajališta je da je evolucija napravila dobro za nas, te da je izgledno da će evolucija tako djelovati i u budućnosti. Zbog nedostatka pouzdanih podataka, sve promjene trebaju se smatrati kao da imaju neizvjesne posljedice, te se pretpostavlja da bi mogle biti katastrofalne. Nešto umjerenija verzija principa predostrožnosti kaže da se opasnosti trebaju smatrati vjerojatnijima i većeg opsega nego koristi.

Harris dovodi u pitanje takav pogled na evoluciju. Smatra da ako ne možemo usporediti budući napredak evolucije bez uplitanja manipulacije ljudskim genomom s njezinim napretkom pod utjecajem bilo kojih genetskih manipulacija, ne možemo znati što bi bilo bolje. Drugim riječima, nije jasno zašto bi se princip predostrožnosti trebao primjenjivati samo na promjene a ne na *status quo*. Stoga Harris smatra da ne postoji racionalni temelj za pristup koji se poziva na princip predostrožnosti koji daje prednost *statusu quo*. (Harris, 2009)

Drugi čest prigovor na namjernu intervenciju u ljudski genom ili u evoluciju je ideja da su ljudski genom i darvinistička evolucija „prirodni fenomeni ili procesi“, te da postoji neka vrsta prioriteta prirodnog nad umjetnim. Ovaj argument često ide ruku pod ruku s

argumentom iz praznovjerja – da intervencija u prirodni poredak i igranje Boga predstavlja poigravanje s vjerom ili izaziva Božanski bijes.

Harris smatra da su ovakve sugestije praznovjerne, lažne ili najčešće oboje. Ako bi bilo pogrešno miješanje u prirodu onda se ne bismo, kako on smatra, između ostalog mogli ni baviti medicinom. Prirodno je da se ljudi razbolijevaju, da ih napadaju bakterije, paraziti, virusi ili rak, te da umiru prerano. Harris smatra da je poštovanje prema prirodi ili prirodnom tijeku stvari, iako široko rasprostranjeno, zapravo nedvojbeno iracionalno. „Glad, poplave, suše, oluje su potpuno prirodne i potpuno katastrofalne. Mi samo, i ispravno, želimo ono što je prirodno kada je dobro za nas.“ (Harris, 2009: 134). Prirodno je moralno inertno.

Očuvanje ljudskog genoma kao moralna dužnost nailazi na još jedan prigovor. Normalna seksualna reprodukcija zapravo ne čuva ljudski genom, nego ga gotovo uvijek mijenja, uz iznimku jednojajčanih blizanaca. Ako bi očuvanje genoma bio imperativ, onda bi se to najbolje postiglo kloniranjem. Samo bi tako ljudski genom ostao netaknut. Ova Harrisova pozicija je promašena – on pogrešno shvaća ljudski genom, odnosno ne razlikuje genom i ljudski genom. Ljudski genom je *populacijski* koncept, odnosno kada kažemo „*ljudski*“ genom ne mislimo na skup gena u tjelesnom stanici pojedinca, nego na genetsku zalihu čitave ljudske vrste. Bez obzira na rekombinaciju do koje dolazi pri normanoj reprodukciji, ljudski genom ostaje nepromijenjen, jer se geni jesu „pomiješali“, ali nisu uključeni novi geni.

Sljedeći argument kojeg Harris oštro kritizira je argument jednakosti šansi, kojeg iznosi Allen Buchanan – tu se radi o interveniranju u prirodnu lutriju zbog unaprjeđenja jednakosti šansi. Ovaj koncept podrazumijeva interveniranje u svrhu ublažavanja hendikepirajućih faktora koji su izvan kontrole subjekta. Harris smatra da je ideja da su moralni razlozi koje imamo za ostvarivanje zdravlja ili za poboljšanje funkcioniranja ljudskih bića povezani s idejom jednakosti šansi ili sposobnošću za natjecanje zapravo – bizarna. On naprotiv smatra da bi intervencija u takozvanu „prirodnu lutriju“ bila primamljiva neovisno o bilo kakvom doprinosu jednakosti šansi, iako bismo pri ostvarivanju zdravlja i/ili poboljšanja trebali pokušati osigurati jednakost šansi za pristup takvim dobrima. (Harris, 2009)

Harrisova temeljna pozicija jest da tamo gdje će omogućavanje zdravstvene skrbi spriječiti štetu ljudskim bićima, moralni argument za osiguravanje takve skrbi je potpun. Jednakost šansi nema ništa s tim. Kao i jednakost šansi, tako ni Danielsovo normalno funkcioniranje nije

razlog za uvođenje novih terapija ili poboljšanja. Harris navodi primjer: zamislimo blizance – jedan boluje od izlječive, a drugi od neizlječive vrste raka. Ne smatramo da bi trebali uskratiti terapiju blizancu s izlječivom vrstom raka kako bismo osigurali jednakost. Harris kaže – ovdje se ne radi o jednakosti, nego o spašavanju života koji se može spasiti ili o umanjivanju boli, patnje i jada kada za to postoji mogućnost. (Harris, 2009) „Ono što je jasno jest da je moralni motiv za korištenje tehnologije za intervenciju u prirodnu lutriju života dobro koja će ona donijeti. Jednakost šansi može nekada biti jedno od ovih dobara. Češće će ona biti zapreka načinima na koje se dobro može legitimno postići. Spašavanje života ili, što je isto, odgađanje smrti, otklanjanje ili preveniranje invalidnosti ili bolesti, ili poboljšanje ljudske funkcionalnosti su očitiji i obično hitniji razlozi. To su primarni razlozi koje imamo da bismo prevenirali ili ublažili invalidnost i tretirali ili liječili bolesti.“ (Harris, 2009: 147)

Harris kritizira i Danielsovu poziciju koja povezuje normalnost osobine i prihvatljivost rezultata. Čini se, misli Harris, kako Daniels smatra da su normalne osobine same po sebi prihvatljive, možda zato što misli da je bolest uvijek otklon od normalnog i stoga je normalnost stanje bez bolesti. Međutim, bolest i nepotrebna smrt su zapravo normalni. Harris smatra da neke osobine nisu prihvatljive ili neprihvatljive zbog svoje normalnosti, one su prihvatljive jer ih vrijedi imati. Neopravdana je pretpostavka da su normalne osobine prihvatljive zbog svoje normalnosti i da je rizik od novih tretmana opravdan samo kada je alternativa neizbježna katastrofalna bolest. (Harris, 2009)

Moralni imperativ i najčešći moralni motiv za korištenje tehnologije za interveniranje u prirodnu lutriju života je preveniranje štete i donošenja dobra. Ostaje još pitanje kakav rizik se isplati poduzeti kako bi se postigla ova dobra. Ako rizik snosi pojedinac, trebao bi sam odlučiti. Ako rizik snose budući pojedinci ili populacije, trebalo bi odlučiti društvo.

„Moralno pitanje jest i ostaje: koliko korisna će biti predložena poboljšanja i jesu li ili ne rizici njihovog postizanja vrijedni poduzimanje za pojedince ili društva? Moralni imperativ je sigurnost ljudi i dužnost da se usporede rizici s koristima, ne na temelju normalnosti rizika ili koristi, niti na temelju njihovog doprinosa jednakosti šansi, nego na temelju njihovog opsega i vjerojatnosti toga hoće li spasiti život, ili što je ista stvar, odgoditi smrt i koliko štete i patnje se može spriječiti ili izbjeći poboljšanjima koja su u pitanju.“ (Harris, 2009: 151)

Još jedna stvar na koju Harris upozorava jest da terapija i poboljšanje nisu međusobno isključivi. Tretmani ili preventivne mjere koje štite ljude od stvari na koje bi normalno bili ranjivi, ili koji sprječavaju štetu koju bi trpio pojedinac tako da djeluju na način na koji njegov

organizam funkcionira, također su poboljšanja. „To se odnosi na lijekove, hranu, cjepivo, implantate, ili štogod drugo; bez obzira jesu li „prirodni“ ili „umjetni“ i bez obzira jesu li dio dijete ili liječenja koje smo sami odabrali, ili su preporučeni ili prepisani kao rezultat znanstvenog istraživanja“ (Harris, 2009: 153) Granice između liječenja i poboljšanja, odnosno između terapije i poboljšanja nisu precizne, niti su ti pojmovi međusobno isključivi, kao što Harris pripisuje Danielsu.

Zaključno, Harris smatra: „Prevladavajući moralni imperativ za terapiju i poboljšanje je spriječiti štetu i donijeti korist. Pod moralnim svjetlom, nevažno je je li zaštita ili korist koja je donijeta klasificirana kao poboljšanje ili unaprjeđenje, zaštita ili terapija.“ (Harris, 2009: 154)

HANSON – Poboljšanje istinitosti

Robin Hanson u svom članku bavi se mogućnošću i potencijalnim načinima poboljšanja produkcije, percepcije i razlikovanja istine.

Početna opservacija je da često bismo vjerovali u stvari koje nisu najbliže vjerojatnoj aproksimaciji istine. Hanson pri tome ne misli na pogreške koje nastaju zbog nekorištenja dostupnih izvora za dobivanje ili analiziranje informacija. Naprotiv, naša uvjerenja su pristrana jer je naša motivacija drukčija od dolaženja do istine, odnosno njezine najbliže aproksimacije. Primjerice, s obzirom da volimo imati dobro mišljenje o sebi i skupini kojoj pripadamo, imamo tendenciju da precjenjujemo naše sposobnosti i moralnost, pretjerujemo u procjeni svog utjecaja, te preuzimamo zasluge za svoje uspjehe dok za svoje neuspjehe krivimo vanjske faktore. (Hanson, 2009)

Hanson smatra da je ova vrsta samoobmane glavni razlog zašto se ljudi međusobno ne slažu. Prema toj teoriji, izgleda da se iskreni akteri koji su u potrazi za istinom ne bi svjesno mogli neslagati. (Hanson, 2009)

Ispravna uvjerenja su nam važna kada je ulog velik, jer nam omogućuju donošenje dobrih odluka. Ali kada nemaju izravne posljedice na nas, više nam je stalo do slike koju nam ona pomažu projicirati. Ipak, predrasude i samoobmane stvaraju određene osobne i društvene koristi. Primjerice, precjenjujući svoje sposobnosti privlačimo društvene saveznike, ali i podižemo razinu svojeg samopoštovanja i sreće, te dobivamo motivaciju. Depresivni ljudi i ljudi s mentalnim bolestima imaju niže samopoštovanje od drugih ljudi. Međutim, predrasude i samoobmana čine se moralno pogrešnima u cjelini, te su posebno opasne u svijetu s tehnologijom kao što su nuklearne bombe i genetski inženjering.

Hanson propituje tri tipa poboljšanja koja bi mogla povećati našu orijentaciju prema istini: dokumantiranje, tržište prognoza i mentalna transparentnost. Također, Hanson upozorava na opasnost od moralne arogancije kada se procjenjuju ovi trendovi. (Hanson, 2009)

Ako pretpostavimo, kao što je navedeno ranije, da se iskreni akteri koji su u potrazi za istinom ne mogu svjesno neslagati, kako se onda ljudi ipak svjesno ne slažu, čak i kada su uvjereni u svoju iskrenost? Hanson kao očito objašnjenje navodi da ljudi očito ne traže samo da vjeruju u istinu, nego imaju i druge motive koji utječu na njihov izbor onoga u što vjeruju, kao što je

nada (poznatija i kao wishful-thinking) i samopoštovanje. Ne samo da su ljudi iznenađujuće nesvjesni ovakvih utjecaja na svoja vjerovanja, primjećuje Hanson, oni su i otvoreno neprijateljski nastrojeni prema sugestiji da su pod takvim utjecajima. (Hanson, 2009)

Postavlja se pitanje zašto su ljudi evoluirali da budu skloni predrasudama i samozavaravanju. Zbog načina na koji je ljudski mozak strukturiran, nije lako reći jednu stvar a vjerovati u drugu, a da se pri tome ne odaju nesvjesni znakovi da ipak mislimo drukčije. To se odnosi primjerice na izraze lica, ton glasa, vrijeme reakcije itd. Zbog toga je teško zavarati druge o onome što mislimo.

Čini se da je naš mozak evoluirao na način da se s ovim problemom nosi tako da se nesvjesno zavarava. Umjesto da se pretvaramo da mislimo dobro o sebi, objašnjava Hanson, kako bismo uvjerali druge u to, mi *iskreno* mislimo dobro o sebi. Čak i kada smo suočeni s dokazima u suprotno. Isto tako, ne primjećujemo vlastite tendencije da se samozavaravamo, dok ih istovremeno uočavamo kod drugih. Ipak, naša sposobnost da se samozavaravamo ima svoje granice. Ne možemo se uvjeriti da vjerujemo u bilo što.

Prvo od tri tipa poboljšanja koje Hanson navodi kao moguće načine poboljšanja orijentiranosti prema istini je dokumentacija. Jednostavno rečeno, teže je lagati, pa tako i sebi, o događajima i činjenicama koje su dokumentirane.

Tržište prognoza je zapravo društvena institucija koja je sposobna eliminirati veći dio predrasuda, na način da proizvodi relativno točne nepristrane procjene.

Treći i najzanimljiviji način poboljšanja istinitosti je mentalna transparentnost. „Što će se dogoditi ako budemo mogli poboljšati naše umove, ne samo putem obrazovanja nego također putem izravne modifikacije i povećanja naših mozgova?“ (Hanson, 2009: 366). Hanson smatra da bi nam, ako postanemo pametniji, mnoge stvari postale očite, pa bi bilo više tema o kojima bi se bilo teško samozavaravati. Ali, s druge strane, imat ćemo mišljenje o više tema, i tako ćemo opet imati više mogućnosti da se samozavaravamo.

Jedan od mogućih i izazovnih poboljšanja bili bi pokušaji da bolje kontroliramo nesvjesne naznake koje odajemo, kako bismo mogli uvjerljivije lagati. Primjerice, mogli bismo bolje kontrolirati izraze lica, ili vrijeme reakcije.

Obmane pomažu onima koji žele izgledati kao netko tko nisu, dok ne ide na ruku onima koji su stvarno takvi kakvima se predstavljaju. Također, takve obmane povrjeđuju promatrače,

koji pokušavaju vidjeti razliku između te dvije skupine ljudi. Od te tri skupine, dvije imaju interes u sprječavanju, a ne olakšavanju obmane. Oni bi možda htjeli koristiti skenere za mozak ili modifikacije mozga koje bi omogućile drugima da izravnije vide unutar njihovih mozgova i tako potvrde svoju iskrenost. To je mentalna transparentnost. Hanson uočava opasnost da bi oni koji je ne bi koristili bili pod pritiskom da je počnu koristiti, kako drugi ne bi pretpostavljali da nešto skrivaju. Hanson smatra da bi situacija s primjenom mentalne transparentnosti bila slična načinu na koji preferiramo upoznati nekoga u koga trebamo imati povjerenje uživo, a ne preko telefona, e-maila ili drugim elektronskim putem. Naravno, brojni su tehnički problemi povezani s potencijalnim razvojem mentalne transparentnosti. Primjerice, ako bismo i vidjeli unutar nečijeg mozga, bilo bi teško razumjeti takav tip informacija. Naši mozgovi jednostavno nisu dizajnirani za takav vid transparentnosti. (Hanson, 2009)

Ovakva poboljšanja navode i na brojna pitanja. Na apstraktnoj razini mogli bismo odobravati epistemičke vrline koje bi ovakve promjene stvorile, ali bismo se mogli i osjećati nelagodno zbog njihovog opsega. „Koliko su humana stvorenja s transparentnim umovima, dokumentiranim životima i slaganjima proizvedenima na tržištu o najapstraktnijim temama? Može li stvarno biti dobro stvoriti takva stvorenja umjesto stvorenja koja su sličnija nama?“ (Hanson, 2009: 367)

Jedno od iskušenja koje se nameće kao mogućnost je reguliranje ponašanja drugih, uključujući naše moguće daljnje potomke. Hanson navodi da postoje dobri razlozi da se odupremo takvim iskušenjima. Jedan je vrijednost autonomije: „(...) životi se čine vrijednijima življenja kada ljudi sami donose svoje odluke, nezavisno od toga kakve izbore zapravo rade.“ (Hanson, 2009: 367)

Još važniji razlog koji se rijetko spominje je rizik od moralne arogancije. Ljudi obično svoje postupke smatraju moralnima. Ako zaključimo, na temelju vlastite moralne analize, da ponašanje drugih ljudi treba biti regulirano i ograničeno iz moralnih razloga, to znači da svoje moralne prosudbe smatramo boljima od drugih, pod pretpostavkom da i drugi smatraju svoje postupke moralnima. Ukoliko dođe do neslaganja oko moralne procjene, a ako uzmemo opet u obzir postavku da se dva iskrena aktera u potrazi za istinom neće svjesno neslagati, moramo zaključiti kako smo mi ili su oni sebe samozavarali u vezi naše moralne analize. U takvim situacijama možemo misliti da je naša moralna analiza bolja jer posjedujemo više informacija nego druga strana, možemo se smatrati bolje obrazovanima ili slično. Ali kada se racionalni

akter koji posjeduje manje informacija ne slaže s akterom koji se samozavarava a posjeduje više informacija, racionalni akter će vjerojatnije biti u pravu. „Pitanje nije tko je počeo razgovor znajući više, nego tko bolje uči slušajući druge.“ (Hanson, 2009: 368)

Možemo i istaknuti neke indikatore koji pokazuju da su drugi pristraniji od nas, ali i drugi su vješti u selektivnom pronalasku razloga za odbacivanje drugih kao moralno pristranih. Hanson stoga predlaže da bi bilo najbolje izbjegavati ekstremne pozicije, prema postojećoj distribuciji mišljenja, jer je izglednije da su one rezultat samoobmane.

BOSTROM I SANDBERG – Mudrost prirode i evolucijska heuristika

Bostrom i Sandberg pokušavaju propitati vjerovanje u „mudrost prirode“ kao argument protiv poboljšanja čovjeka. Takvi prigovori najčešće se izražavaju kao intuitivno vjerovanje u superiornost prirodnoga ili u probleme koji izviru iz oholosti, ili kao sklonost *statusu quo*. Pri tome se autori koriste heuristikom utemeljenoj u evolucijskoj medicini, kako bi identificirali poboljšanja koja imaju perspektivu. Ona u sebi sadržava, kako kažu autori, zrno istine koje se nalazi u stavu „priroda zna najbolje“, dok istovremeno pokušava pronaći kriterije za procjenu slučajeva u kojima bi moglo biti izvodivo provesti poboljšanje. (Bostrom i Sandberg, 2009)

Jedno od ograničenja biomedicinskog poboljšanja jest kompleksnost sustava kojeg se pokušava poboljšati, u ovom slučaju kompleksnost čovjeka. Naše razumijevanje kompleksnih sustava je slabo, što kao posljedicu ima neuspjeh pokušaja poboljšanja takvog sustava. Primjer kompleksnog, možda i najkompleksnijeg sustava je ljudski mozak. Naše razumijevanje mozga je rudimentarno, pa se postavlja pitanje kako se možemo uopće nadati da ga možemo poboljšati. Evolucija je proces koji je očito dovoljno jak da dovede do stvaranja sustava, poput ljudskog mozga, koji su mnogo kompleksniji od bilo čega što su ljudi stvorili: „Zasigurno bi bilo budalasto, u odsutnosti jakih dokaza koji to podupiru, pretpostaviti da je trenutno vjerojatno da možemo napraviti bolje od evolucije, pogotovo kad do sada nismo uspjeli ni razumjeti sustave koje je priroda dizajnirala i kada naši pokušaji čak samo da popravimo ono što je priroda izgradila tako često ne upale.“ (Bostrom i Sandberg, 2009: 377)

Bostrom i Sandberg smatraju da u ovakvim razmišljanjima ima zrno istine. Ipak, u pojedinim slučajevima smatraju da je izvedivo poboljšati ljudsku prirodu. Taj stav objašnjavaju evolucijskom heuristikom. Ima stanovite valjanosti u široko rasprostranjenoj intuiciji da priroda često zna najbolje, posebno kada govorimo o poboljšanju čovjeka, ali s druge strane ta je validnost ograničena, što se pokazuje na slučajevima u kojima se možemo nadati da ćemo poboljšati ljudsku prirodu.

Evolucijska heuristika kreće od dvije pretpostavke. Prvo, kako bismo odlučili želimo li modificirati neki aspekt sustava, korisno je razmisliti o tome zašto sustav uopće posjeduje taj aspekt. S druge strane, ako predlažemo da se uvede neko novo svojstvo, trebali bismo se zapitati zašto ga sustav već ne posjeduje. (Bostrom i Sandberg, 2009)

Autori poboljšanje definiraju kao „intervenciju koja uzrokuje ili poboljšanje funkcioniranja nekog podsustava (npr. dugoročnog pamćenja) iznad njegovog normalnog zdravog stanja kod nekog pojedinca, ili dodavanje nove sposobnosti (npr. osjetila za magnetizam)“ (Bostrom i Sandberg, 2009: 378)

Početna točka heuristike je postaviti evolucijski izazov optimalnosti (Evolutionary Optimality Challenge – EOC): ako bi predložena intervencija rezultirala poboljšanjem, zašto već nismo evoluirali na taj način?

EOC se može izraziti pitanjem „Kako se možemo realistično nadati da ćemo unaprijediti ono što je priroda napravila?“ Bostrom i Sandberg predlažu tri moguće kategorije odgovora: promijenjeni balans (changed tradeoffs), neslaganje vrijednosti (value discordance) i evolucijske restrikcije (evolutionary restrictions).

Promijenjeni balans odnosi se na situacije u kojima je evolucija „dizajnirala“ sustav za djelovanje u jednom tipu okoliša, a sada ga želimo implementirati u sasvim drukčiji tip okoliša. Ljudski organizam bio je dizajniran za stanje koje se naziva Environment of Evolutionary Adaptedness (EEA), odnosno okoliš evolucijske adaptibilnosti, što se odnosi ne na određeni prostor ni vrijeme, nego na okoliš u kojem su vrste evoluirale i na koji je organizam razvio prilagodbe. Život u suvremenim društvima na puno se načina razlikuje od EEA. Ljudi prekratko žive u suvremenim uvjetima života da su mogli razviti potpune prilagodbe na njega. „Lov, sakupljanje voća i orašastih plodova, udvaranje, paraziti i borba licem u lice s divljim životinjama i neprijateljskim plemenima bili su elementi EEA; brzi automobili, visoke razine transmasnih kiselina, betonska geta i formulari za povrat poreza nisu.“ (Bostrom i Sandberg, 2009: 381) Balans se može promijeniti na dva načina: novim resursima koji se mogu pojaviti, a prije nisu bili dostupni ili su predstavljali veliki trošak u EEA, ili promjenom zahtjeva koji se postavljaju na jedan od podsustava ljudskog organizma nakon napuštanja EEA. Resursi, prvenstveno hrana, su tako značajno utjecali na promjenu i razvoj ljudskog mozga i imunološkog sustava. Primjeri novih zahtjeva su razvoj pismenosti, koncentracija (ADHD danas moguća je posljedica povećane potrebe za pažnjom i koncentracijom u EEA) te prehrambene preferencije i pohranjivanje masti.

Neslaganje vrijednosti odnosi se na diskrepanciju između standarda po kojima evolucija mjeri kvalitetu svog rada i standarda koje mi želimo primijeniti. Naši ciljevi nisu jednaki ciljevima koje ima evolucija. Ipak, ti se ciljevi često preklapaju, primjerice cijenimo zdravlje, a ono svakako povećava mogućnost preživljavanja što je evolucijski cilj. Nekada se ti ciljevi ipak ne

poklapaju, recimo u slučaju kontracepcije. U tom slučaju ljudi su promijenili evolucijski dizajn kako bi nam više odgovarao. Neslaganje vrijednosti može imati (najmanje) dva uzroka: u prvom slučaju karakteristike koje bi maksimizirale šanse jedinke za preživljavanje i prenošenje gena nisu uvijek identične s onim što bi bilo najbolje za tu jedinku. Primjerice, kako navode Bostrom i Sandberg, „seksualna ljubomora, romantično slomljeno srce, zavist zbog statusa, kompetitivnost, anksioznost, dosada, tuga i očaj možda su bile ključne za preživljavanje i reproduktivni uspjeh u EEA, ali oni uzimaju danak u smislu ljudske patnje i mogu značajno smanjiti naše blagostanje.“ (Bostrom i Sandberg, 2009: 396) Drugi izvor neslaganja vrijednosti je da karakteristike koje mogu maksimizirati sposobnost preživljavanja i prenošenja gena jedinke nisu uvijek identične s onim što je najbolje za društvo.

Evolucijske restrikcije se odnose na alate, materijale i tehnike kojima mi imamo pristup, a koji evoluciji nisu bili dostupni. Ovakav pristup zahtijeva oprez jer moramo biti svjesni činjenice da je evolucija vrlo primitivnim sredstvima uspjela postići ono što mi ne možemo sa svom suvremenom tehnologijom. Ipak, postoje ograničenja u onome što evolucija može napraviti. Bostrom i Sandberg navode tri klase takvih ograničenja: 1. Fundamentalna nemogućnost – evolucija je fundamentalno nesposobna proizvesti osobinu A. 2. Zarobljenost u lokalnom optimumu – evolucija je zapela u lokalnom optimumu koji isključuje osobinu A. Lokalni optimum je situacija u kojoj bi mala promjena pogoršala situaciju, iako bi ju veće promjene poboljšale. 3. Evolucijsko zaostajanje (*lag*) – za evoluciju osobine A potrebno je tako puno generacija da još nije bilo dovoljno vremena da se razvije. Više faktora može ograničiti brzinu evolucije, primjerice stopa mutacije, nedovoljna genetska raznolikost, činjenica da selekcija može ukodirati samo određenu količinu informacija u genom po generaciji. Primjerice, postoje dokazi da su geni povezani s razvojem mozga evolirali brže kod ljudi nego kod drugih primata. (Bostrom i Sandberg, 2009)

Evolucijska heuristika navodi nas da razmislimo zašto neka poboljšanja nisu već postignuta evolucijom. Bostrom i Sandberg navode kako, kada postavimo EOC za neko određeno predloženo poboljšanje, možemo doći do jednog od sljedećih zaključaka (Bostrom i Sandberg, 2009: 406-407):

1. Sadašnje neznanje sprječava nas da oformimo bilo kakvu uvjerljivu ideju o evolucijskim faktorima koji su u igri. U ovom slučaju postoji značajan rizik da će nešto poći po krivu ako pokušamo promijeniti kompleksni sustav. U ovom slučaju moglo bi lako biti da priroda zna najbolje

2. Došli smo do uvjerljive ideje o relevantnim evolucijskim faktorima, a to je otkrilo da predložena modifikacija vjerojatno neće biti korisna
3. Došli smo do uvjerljive ideje o relevantnim evolucijskim faktorima, a to je otkrilo zašto već nismo evoluirali na način da imamo poboljšano svojstvo. U ova dva slučaja imamo snažne argumente da mislimo kako bi intervencija u poboljšanje osobine bila neuspjeh. „Ako nastavimo, mudrost prirode će nas ugristi“
4. Došli smo do nekoliko uvjerljivih ali međusobno nekonzistentnih ideja o relevantnim evolucijskim faktorima. U ovom slučaju možemo se kockati, ili pokušati doći do više informacija.

Autori naglašavaju da evolucijska heuristika nije suparnička metoda testiranju u kliničkom ispitivanju kao uobičajnom načinu na koji saznajemo da li neka poboljšavajuća intervencija funkcionira. Ove metode su komplementarne.

Bostrom i Sandberg s razlogom ukazuju da se intuitivni argumenti o mudrosti prirode ne trebaju odbacivati kao vulgarne predrasude, nego da sadrže zrno istine. To zrno istine oni su pokušali objasniti kao evolucijski izazov optimalnosti.

SANDEL – Kritika čovjekove prometejske težnje

Brzi razvoj genetike ima dvostruke posljedice, Sandel ih naziva obećanjem i nevoljom. Prvo se naravno odnosi na mogućnost izlječenja bolesti, dok je drugi mnogo problematičniji i odnosi se na mogućnost manipuliranja ljudskom prirodom. „Kada se znanost kreće brže od moralnog razumijevanja, kao što je to danas, muškarci i žene se bore s artikulacijom svoje nelagode.“ (Sandel, 2009: 71) U liberalnom društvu prvi argumenti koji se pojavljuju su oni o autonomiji, pravednosti i inidividualnim pravima. Međutim, Sandel ove argumente smatra nedostatnima za raspravu o problemima koje donosi genetsko inženjerstvo. Genomska revolucija, kaže Sandel, izazvala je stanje „moralne vrtoglavice.“ (Sandel, 2009: 71)

Argument o autonomiji često se koristi u raspravi o kloniranju, ali se može odnositi i na bilo koji oblik bioinženjeringa. Takvi postupci bi djetetu oduzeli pravo na otvorenu budućnost, jer je njegov genom unaprijed određen. Argument o autonomiji ističe da takva djeca nikad ne bi bila potpuno slobodna.

Međutim, Sandel smatra da ovaj argument nije uvjerljiv iz dva razloga. Prvo, pogrešno implicira da kada nema roditelja koji odlučuje, djeca slobodno mogu odabrati svoje osobine. „Ali nitko od nas ne bira svoj genetsko naslijeđe.“ (Sandel, 2009: 72) Alternativa kloniranoj ili genetski poboljšanoj djeci zapravo je milost genetske lutrije. Drugo, zabrinutost za autonomiju ne može objasniti naše moralno oklijevanje u slučaju ljudi koji žele genetska poboljšanja za sebe. To nije toliko naglašeno u slučaju liječenja bolesti, već se moralne dileme pojavljuju kada ljudi koriste gensku terapiju kako bi poboljšali svoj fizičke ili kognitivne mogućnosti, kako bi se „izdigli iznad normi.“ (Sandel, 2009: 72)

Sandel naglašava da, ako se želimo uhvatiti u koštac s etikom poboljšanja, moramo se suočiti s pitanjima koja su uglavnom izgubljena iz vida, kao što je pitanje moralnog statusa prirode i ispravnog stava ljudskih bića prema danom svijetu. Sandel uočava da suvremeni filozofi i politički teoretičari zaziru od ovih pitanja jer graniče s teologijom, ali naglašava da su zbog novih mogućnosti biotehnologije ova pitanja neizbježna. To pokazuje na primjerima mišićnog poboljšanja, poboljšanja pamćenja, tretmana hormonom rasta i reproduktivnih tehnologija koji omogućuju roditeljima da izaberu spol i neke genetske osobine svoje djece. U svakom od tih slučajeva ono što je počelo kao terapija za izlječenje bolesti ili prevenciju genetskog poremećaja sada već postaje sredstvom poboljšanja i potrošačkog izbora. (Sandel, 2009)

Argument o pravednosti (*fairness*) dobro ilustrira potencijalno korištenje genske terapije za mišićno poboljšanje profesionalnih sportaša. Zagovornici tog argumenta reći će kako bi to bilo nepošteno, kao i u slučaju korištenja steroida i sličnih supstanci. No Sandel smatra da ovaj argument ima jednu veliku manu. Naime, neki sportaši imaju bolje gene od drugih, pa ipak ne smatramo da to potkopava pravednost natjecateljskog sporta. S gledišta pravednosti, smatra Sandel, genetske razlike koje bi bile posljedica poboljšanja ne bi bile gore od prirodnih razlika, pod pretpostavkom da bi bile sigurne i dostupne svima. Ako se genetskom poboljšanju u sportu može nešto moralno prigovoriti, to treba biti iz drugih razlioga, a ne pravednosti.

Pitanje poboljšanja pamćenja dovodi nas do argumenta o jednakosti. Kognitivno poboljšanje otvara mogućnost pojavljivanja opasnosti od stvaranja dviju klasa ljudskih bića – onih koji bi imali pristup tehnologijama poboljšanja i onih koji bi se morali osloniti na svoje prirodne kapacitete. Ako bi se poboljšanje moglo prenositi na buduće generacije, ove dvije klase mogle bi postati podvrste – poboljšana i prirodna. Sandel smatra da ovakvo postavljanje problema zanemaruje pitanje moralnog statusa poboljšanja: „(...) temeljno pitanje nije kako osigurati jednak pristup poboljšanju nego trebamo li mu težiti na prvom mjestu.“ (Sandel, 2009: 75)

Primjer poboljšanja visine otkriva još jedan mogući problem – problem „utrke u naoružanju“. Iako se terapija hormonom rasta primjenjuje već desetljećima na djeci koja su mnogo niža od prosjeka, problem se pojavljuje u činjenici da kako neki postaju viši, ostali postaju niži u odnosu na ove prve.

Pitanje odabira spola djeteta temelji se prvenstveno na argumentu o diskriminaciji na temelju spola. Posljedica tehnologije koja omogućava odabir spola embrija vidi se u omjerima spolova primjerice u Kini i Indiji.

Najčešći argumenti protiv genetskog poboljšanja govore o umanjivanju naše humanosti tako što ugrožavaju našu mogućnost da djelujemo slobodno, da uspijemo na temelju vlastitih napora i smatramo se odgovornima za stvari koje radimo i za ono što jesmo. Međutim Sandel ne misli da je glavni problem s poboljšanjem i genetskim inženjeringom taj da potkopavaju trud i nagrizaju ljudsko djelovanje. „Dublja opasnost je da oni predstavljaju vrstu hiperdjelovanja – prometejsku težnju za preuređivanjem prirode, uključujući ljudsku prirodu, kako bi služila našim svrhama i zadovoljila naše želje.“ Problem je želja za ovladavanjem. „I što nagon za ovladavanjem propušta i čak može i uništiti je cijenjenje danog karaktera ljudskih moći i postignuća.“ (Sandel, 2009: 78)

Sandel naglašava: „Priznati darovanost života znači prepoznati da naši talenti i moći nisu u potpunosti naše djelo, unatoč trudu kojeg ulažemo na njihov razvoj i upotrebu. Također znači i prepoznati da nije sve na svijetu otvoreno za bilo kakvu upotrebu koju možemo željeti ili smisliti. Cijenjenje darovane kvalitete života obuzdava prometejski projekt i vodi k određenoj poniznosti.“ (Sandel, 2009: 78)

Brojni filozofi politike zalažu se za „liberalnu eugeniku“. Oni smatraju da postoji moralna razlika između starih politika eugenike koje su bile prisilne, te genetskog poboljšanja. Obilježje nove liberalne eugenike je neutralnost države. Libertarijanski filozof Robert Nozick predlaže „genetski supermarket“ koji bi omogućavao roditeljima da naruče dijete po izboru. U prilog neprisilne eugenike pisao je i John Rawls, vodeći filozof američkog liberalizma u svojoj „Teoriji pravednosti“.

Međutim, Sandel smatra da ukidanje prisile ne opravdava eugeniku. „Problem s eugenikom i genetskim inženjeringom je taj da oni predstavljaju jednostrani trijumf samovolje nad darovanošću, dominacije nad poštovanjem, oblikovanja nad promatranjem.“ (Sandel, 2009: 85) Kao posljedica bioinženjeringa, ljudi će teško svoje talente vidjeti kao darove, više će ih promatrati kao postignuća za koja su sami odgovorni. Sandel smatra da će ovakav pogled transformirati tri ključna pojma našeg moralnog obzora: poniznost, odgovornost i solidarnost.

Zaključno, Sandel smatra da je genetski inženjering izraz odlučnosti da se vidimo kao gospodare svoje prirode. No obećanje da ćemo njome ovladati je manjkavo. Ono prijeti da će odagnati zahvalnost za život kao dar, te ostaviti nas s pogledom da nema ništa izvan naše volje.

ZAKLJUČAK

Odnos ljudske prirode i etike dvosmjerna je ulica. Shvaćanje ljudske prirode konstitutivno je za izgradnju etičkih teorija, dok se, s druge strane, etičke teorije u vrijeme dominacije tehnološke forme znanja i napretka moraju baviti ljudskom prirodom i mogućnostima njezine promjene. U prvom slučaju ljudska je priroda postavljena kao nepromjenjiva, u drugom njezina je promjena u samoj srži bioetičkih problema.

Definiranje ljudske prirode postaje posebno problematično ako prihvatimo da je jako teško, ako ne i nemoguće, odrediti granicu između životinja i čovjeka. Pokazalo se da su neke karakteristike koje su se smatrale isključivo ljudskima, poput svijesti o sebi, upotrebe jezika, svijesti o prošlosti i budućnosti, više stvar stupnja, nego dihotomna da-ne varijabla.

Jedan od razloga zašto je koncept ljudske prirode došao na zao glas je strah od determinizma. Ljudi vole misliti da su apsolutno slobodni, a ideja o biološko-psihološkoj uvjetovanosti teško je prihvatljiva. Međutim, to je pogrešno shvaćanje ovog koncepta. Istina je negdje u sredini – mi smo istovremeno i određeni svojom biologijom, genima, okolišem, odgojem, kao i slobodna bića. Ni jedno ni drugo nismo apsolutno. Sloboda je preduvjet odgovornosti kao ključnog pojma etike, ali sloboda nikad nije apsolutna. Karte su podijeljene, neke možemo zamijeniti tijekom igre, ali umijeće igranja, odnosno umijeće življenja je na nama.

Edgar Morin pokazuje razvoj pojma ljudske prirode, ukazujući na sve nedostatke pojedinih pogleda na nju. Morin donosi holistički pogled na čovjeka i njegovu prirodu, prevladavajući tako dualizam, povezujući evoluciju kulture i društva s biološkom evolucijom i razvojem mozga te čovjeka shvaća kao jedan genetsko-cerebro-socio-kulturni sustav. Dok se čovjeka uglavnom definira kao racionalno biće, Morin smatra da je njegovo temeljno obilježje ludilo.

Fromm etiku smatra konstitutivnim dijelom ljudske prirode, a ne kao nešto što bi ljudsku prirodu trebalo (izvana) regulirati. Izvori normi za etičko ponašanje su u ljudskoj prirodi, što znači da su etika i ljudska priroda neraskidivo povezane. Kršenje etičkih normi rezultira mentalnom i emocionalnom dezintegracijom. Tako Fromm povezuje psihičko zdravlje s etikom, naglašavajući važnost savjesti i razuma. Produktivnost je preduvjet sreće, a ona je dokaz uspjeha u umijeću življenja. Čovjek ne može protiv samoga sebe i svoje prirode.

Teorije Aristotela, Spinoze i Kanta pokazuju kako je u njihovim temeljima određen pogled na čovjeka i njegovu prirodu. Iz ljudske prirode Aristotel deducira ideju da je vrlina zapravo aktivnost, slično kao produktivnost kod Fromma. Pokušavajući definirati najviše dobro za ljudska bića, Aristotel zapravo govori o ljudskoj prirodi. Potraga za srećom dio je ljudske prirode. Kada govori o izvrsnosti kao životu u skladu s vrlinom, Aristotel govori o izvrsnosti ljudskih bića kao takvih.

Kako je mislio i Fromm, Spinoza je dao jedan od najboljih prikaza ljudske psihologije. Glavno obilježje ljudske prirode je težnja za samoodržanjem, iz čega proizlazi težnja za povećanjem moći. Svi su ljudi pod utjecajem strasti, one su neizostavni dio ljudske prirode. Strasti mogu biti i korisne, ako se slažu s njom. Spinoza i dobro i vrlinu definira u odnosu na ljudsku prirodu – dobro je sredstvo kojim se približavamo uzoru ljudske prirode, dok je vrlina sama ljudska bit ili ljudska priroda ukoliko se može razumjeti pomoću zakona te iste ljudske prirode.

Za Kantovu je teoriju neophodno čovjeka promatrati kao umno i slobodno biće. Njegova sloboda izvire iz uma, koji omogućava da čovjek kao noumenon bude neovisan o kauzalitetu prirodnih zakona. Sloboda je preduvjet za odgovornost. Promatrajući Kantov filozofski sustav kao cjelinu, vidimo da se Kant ne bavi čovjekom samo kao umnim bićem. U svojoj antropologiji bavi se, kao i Spinoza, afektima i strastima. Ipak, za Kanta um je vrhovni autoritet za čovjeka, koji uvijek ima svijest o moralnom zakonu u formi kategoričkog imperativa.

Dok se u tim teorijama pojam ljudske prirode uzimao kao zadan i nepromjenjiv, napredak tehnologije i mogućnost promjene ljudske prirode otvorili su brojna etička pitanja. Raznolikost argumenata na strani kako biokonzervativaca tako i transhumanista proizlazi djelomično i iz različitih kutova gledanja na problem, kao i različitih postavki od kojih se kreće.

Habermasa tako zabrinjava posljedica genske tehnologije za samorazumijevanje osobe, kao i za moralno samorazumijevanje ljudskog roda. On smatra da bi izazvalo brojne probleme ako se kao posljedica intervencija u genom ljudi ne bi mogli smatrati autorima svoga vlastitog života i članovima jedne moralne zajednice.

Za Fukuyamu vrlo je važno sačuvati jedinstvenost i kontinuitet ljudske prirode. Iz nje izvodi ljudsko dostojanstvo, te ljudska i politička prava.

Argumenti protiv biomedicinskog poboljšanja čovjeka variraju od autonomije, jednakosti šansi, očuvanja normalnih osobina, mudrosti prirode, opasnosti od igranja Boga, do značenja moralnog statusa prirode i ispravnog stava ljudskih bića prema danome svijetu. Ona su bila i predmet brojnih kritika, među kojima prednjači Harris sa svojim neumoljivim principom štete i koristi.

Mnogi argumenti u prilog biokonzervativizma nemaju veliku snagu i lako se daju pobiti. Ipak, prije odbacivanja biokonzervativizma treba dobro razmisliti. Ulog u igri je dovoljno velik da nas na to tjera. Ne treba odbaciti princip opreza (predostrožnosti), koji teret dokazivanja neštetnosti stavlja na one koji zagovaraju bilo genetsko inženjerstvo, bilo biomedicinsko poboljšanje čovjeka. Pred onima koji bi trebali dokazati neštetnost mogla bi stajati vrlo teška, možda i gotovo pa nemoguća zadaća, prvenstveno zbog ogromnog broja varijabli koje bi se morale uzeti u obzir, kumulativnih efekata, longitudinalnih studija itd. Baš zbog tog ogromnog broja varijabli, neumoljiva logika prirode teško se može reproducirati. O Juvenalovoj izreci vrijedi razmisliti: „Nikada priroda ne kaže jedno, a mudrost drugo.“

LITERATURA

- Aristotel (1988). *Nikomahova etika*. Zagreb: Globus.
- Bostrom, Nick i Sandberg, Anders (2009). „The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristics for Human Enhancement“ U: Savulescu, J. i Bostrom, N. (ur.): *Human Enhancement*. New York: Oxford University Press. 375-416.
- Burger, Hotimir (2006). „Ljudska priroda u etičkoj dimenziji. Antropologija i etika u Jürgena Habermasa“ U: Habermas, J. *Budućnost ljudske prirode: Na putu prema liberalnoj eugenici*. Zagreb: Naklada Breza. 147-166.
- Daniels, Norman (2009). „Can Anyone Really Be Talking About Ethically Modifying Human Nature?“ U: Savulescu, J. i Bostrom, N. (ur.): *Human Enhancement*. New York: Oxford University Press. 25-42.
- Della Rocca, Michael (2008). *Spinoza*. London and New York: Routledge.
- Fromm, Erich (1986). *Čovjek za sebe*. Zagreb: Naprijed.
- Fukuyama, Francis (2003). *Kraj čovjeka? Naša poslijeljudska budućnost*. Zagreb: Izvori.
- Guthrie, W.K.C. (2007). *Povijest grčke filozofije. Aristotel: Sučeljavanje*. Zagreb: Naklada Jurčić.
- Habermas, Jürgen (2006). *Budućnost ljudske prirode: Na putu prema liberalnoj eugenici*. Zagreb: Naklada Breza.
- Hanson, Robin (2009). „Enhancing Our Truth Orientation“ U: Savulescu, J. i Bostrom, N. (ur.): *Human Enhancement*. New York: Oxford University Press. 357-372.
- Harris, John (2009). „Enhancements Are a Moral Obligation“ U: Savulescu, J. i Bostrom, N. (ur.): *Human Enhancement*. New York: Oxford University Press. 131-154.
- Kant, Immanuel (1974). *Kritika praktičnog uma*. Zagreb: Naprijed.
- Kant, Immanuel (1989). *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Kant, Immanuel (1995). *Osnivanje metafizike čudoređa*. Zagreb: Igitur.
- Kant, Immanuel (2003). *Antropologija u pragmatičnom pogledu*. Zagreb: Naklada Breza.
- Louden, Robert B. (2006). „Applying Kant's Ethics: The Role of Anthropology“ U: Bird, G. (ur.) *A Companion to Kant*. Oxford: Blackwell. 350-363.
- Morin, Edgar (2005). *Izgubljena paradigma: ljudska priroda*. Zagreb: Scarabeus-naklada.

- Reath, Andrews (2006). „Kant's Critical Account of Freedom“ U: Bird, G. (ur.) *A Companion to Kant*. Oxford: Blackwell. 275-290.
- Sandel, Michael J. (2009). „The Case Against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering“ U: Savulescu, J. i Bostrom, N. (ur.): *Human Enhancement*. New York: Oxford University Press. 71-89.
- Selak, Marija (2013). *Ljudska priroda i nova epoha*. Zagreb: Naklada Breza.
- Shields, Christopher (2007). *Aristotle*. London and New York: Routledge.
- Spinoza, Benedikt de (2000). *Etika*. Zagreb: Demetra.
- Stratton-Lake, Philip (2006). „Moral Motivation in Kant“ U: Bird, G. (ur.) *A Companion to Kant*. Oxford: Blackwell. 322-334.